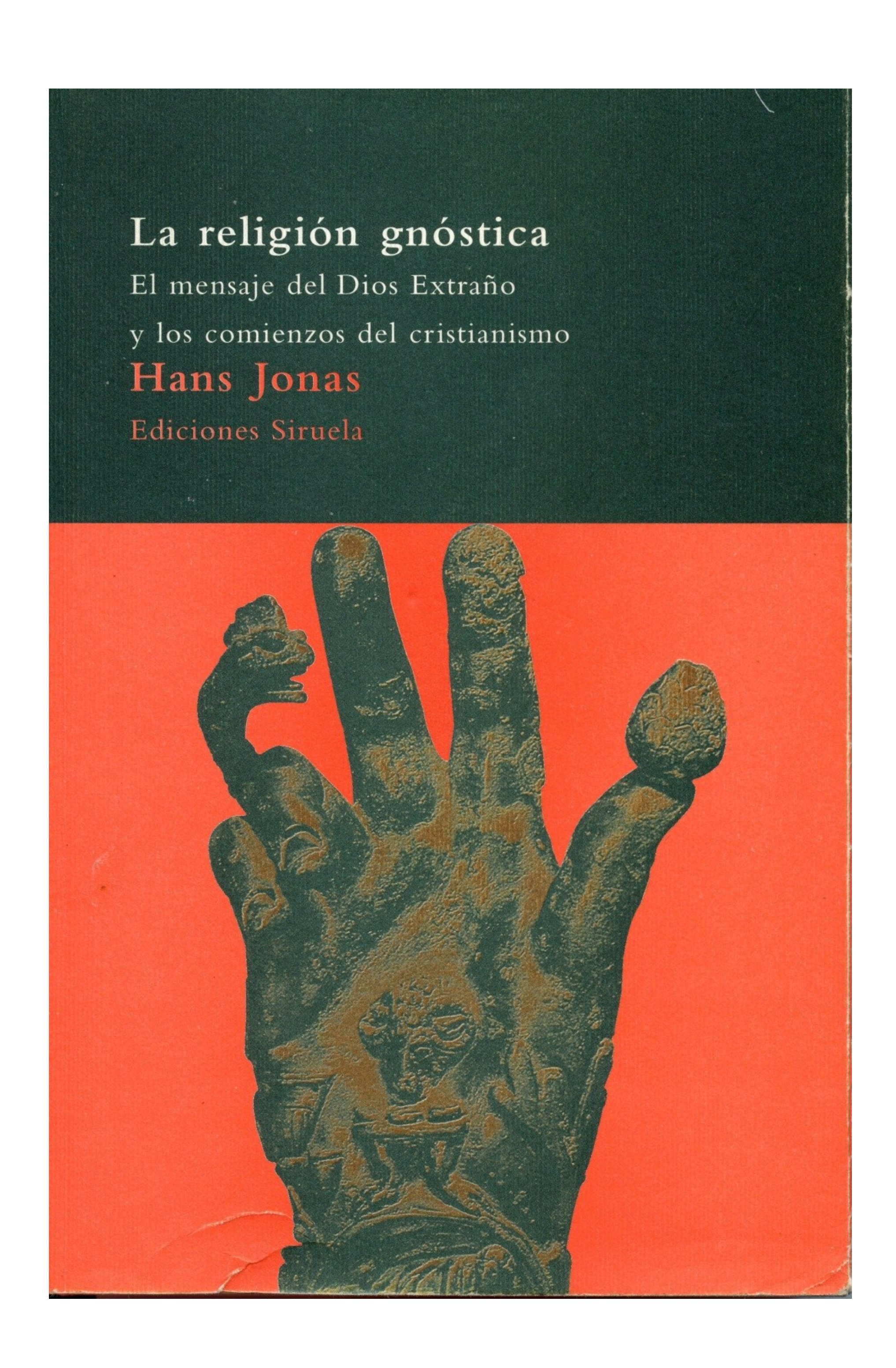
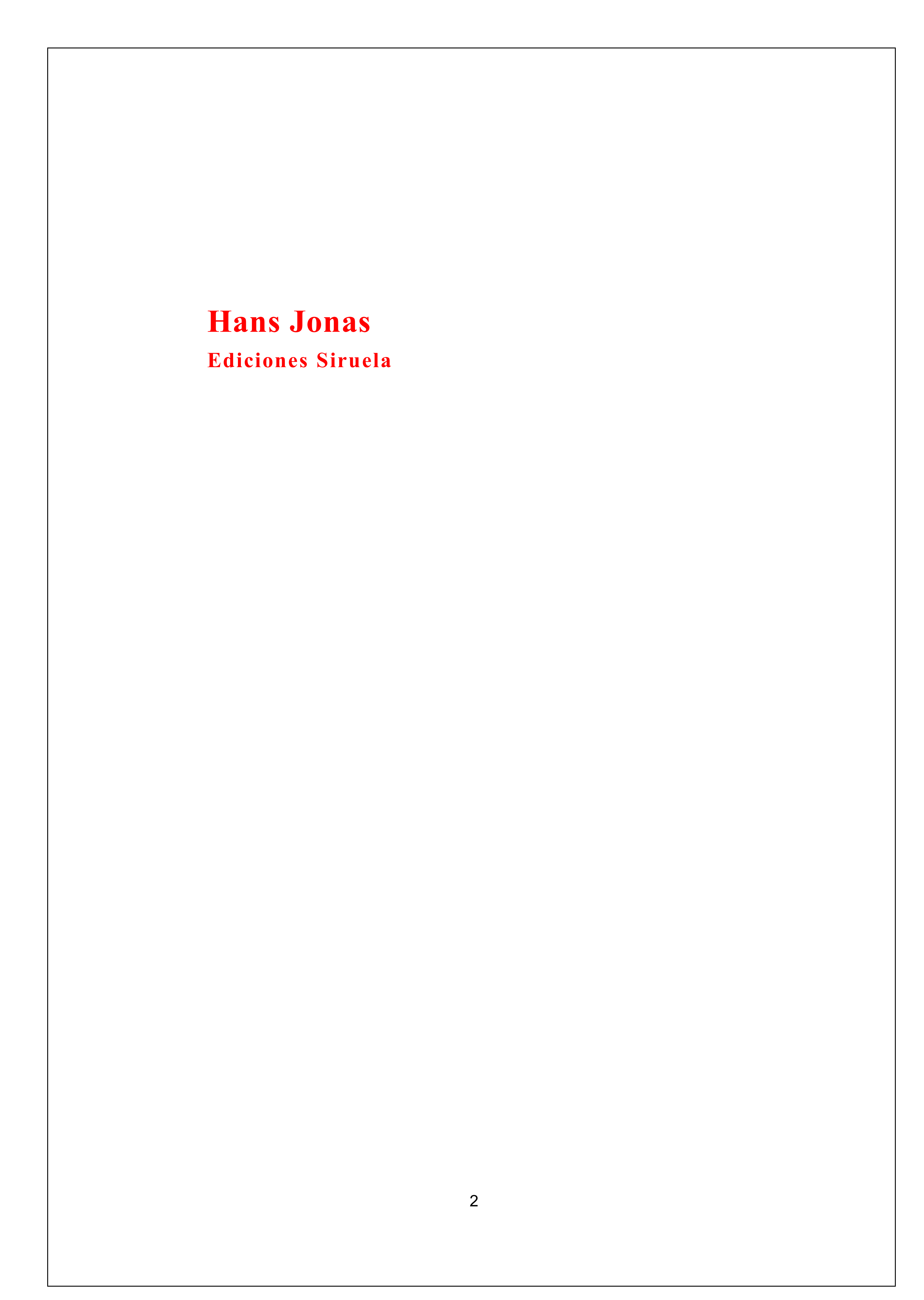

La religión gnóstica
El mensaje del Dios Extraño
y los comienzos del cristianismo
Hans Jonas
Ediciones Siruela



Hans Jonas

Ediciones Siruela

«Una magistral exposición, con numerosas notas, acerca de lo que se sabe sobre gnosticismo... El profesor Jonas escribe con autoridad, pasión y precisión sobre esta religión tan olvidada en el tiempo.»

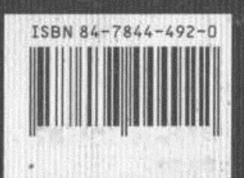
The New Yorker

La religión gnóstica, obra fundamental del profesor Hans Jonas, una de las máximas autoridades en este tema, es un completo estudio de las ideas heréticas del gnosticismo, de su literatura, su lenguaje simbólico y sus principales dogmas, que, como sugiere en el último capítulo de este libro, comparten muchos puntos de encuentro con el existencialismo y nihilismo de la modernidad.

Hans Jonas (1903-1993) nació y fue educado en Alemania, país que abandonó en 1933 con la llegada de Hitler al poder. Fue profesor en la Hebrew University de Jerusalén, la Carleton University de Ottawa y, hacia 1955 emigró a Estados Unidos y enseñó filosofía en Nueva York. Ha publicado, entre otros, *El principio de responsabilidad*, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* y *Técnica, medicina y ética.*

9 788478 444922
7505021





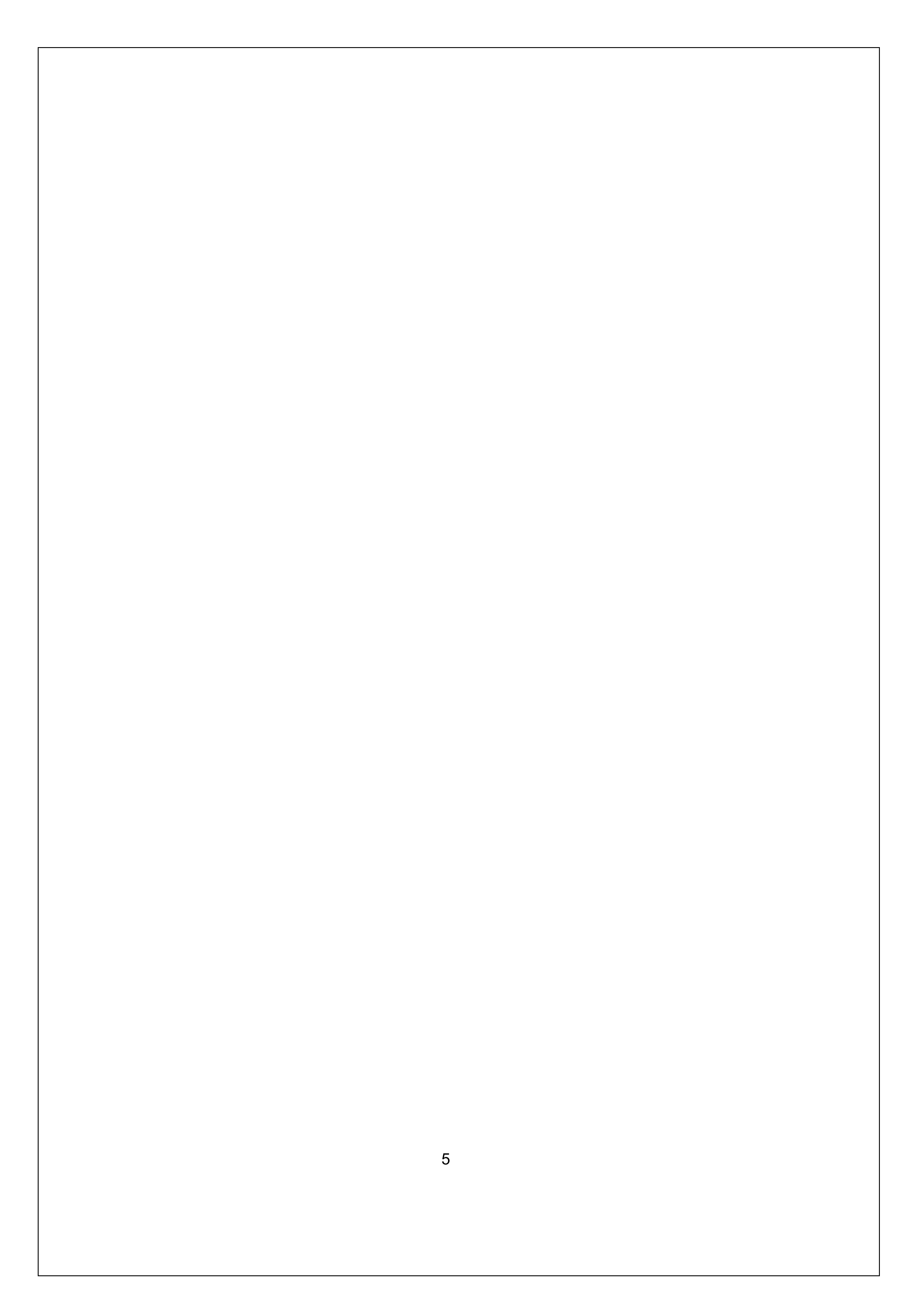
Hans Jonas

La religión gnóstica
El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo

Prólogo de José Montserrat Torrents

Traducción de Menchu Gutiérrez

1.ª edición: marzo de 2000
2.ª edición: marzo de 2003



Título original: ***The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*** En cubierta: Amuleto gnóstico. British Museum, Londres Colección dirigida por Jacobo Stuart Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela Publicado por acuerdo con Beacon Press, Boston Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02 Telefax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com Printed and made in Spain

N.Scan: Se ha mantenido la paginación original.

Indice

Prólogo

Hans Jonas nació en 1903 en el seno de una familia judía alemana. Estudió filosofía en Friburgo, donde fue discípulo de Husserl y de Heidegger. Fue sin embargo Bultmann, profesor de Nuevo Testamento en Marburg desde 1921, quien le incitó a dedicar su tesis doctoral a la gnosis. En 1933, justo cuando Heidegger accedía al rectorado de la universidad de Friburgo e iniciaba su etapa de universitario nazi, H. Jonas se exilió, y al comenzar la guerra entró al servicio del ejército británico en Oriente Próximo. A partir de los años sesenta se dedicó a la filosofía moral, de tal manera que cuando murió las gacetillas necrológicas lo recordaron sobre todo como estudioso de la ética.

Kurt Rudolph distingue cinco fases en la moderna historiografía de la gnosis. En la primera fase destacan los trabajos pioneros de A. Neander (1818), J. Matter (francés, 1828) y F. Ch. Baur (1835). Estos estudiosos consideraban la gnosis como una filosofía cristiana, aunque llamaban la atención sobre sus influjos «orientales». R. A. Lipsius (1860) precisó el carácter platónico de la especulación gnóstica. La segunda fase está representada por la decisiva aportación de A. von Harnack (1886, 1893), que incluyó la teología gnóstica en el proceso evolutivo de los dogmas cristianos. H. Hilgenfeld (1884) estudió la gnosis como herejía de procedencia no cristiana. La tercera fase se inicia cuando el grupo de estudiosos que en Gotinga había creado el movimiento que será conocido como «Historia de las religiones» (exegetas en su mayoría, como Gunkel, Weiss, Wrede...) pasa a ocuparse de la gnosis. Las obras más importantes de esta corriente son las de W. Bousset (1907) y R. Reitzenstein (1904, 1921), los cuales buscan el origen del gnosticismo en las religiones orientales, sobre todo iranias y babilonias. El cuarto estadio lo ocupa enteramente la obra de H. Jonas (1934 y 1954). El quinto estadio es el momento actual, dominado por los estudios sobre los documentos de Nag Hammadi, Medinet Madi y otros descubrimientos gnósticos y maniqueos.

El primer volumen de *Gnosis und spätantiker Geist* (La gnosis y el es-

píritu de la Antigüedad tardía) apareció en Alemania en 1934, cuando ya H. Jonas se había exiliado. Se trataba en realidad de una tesis doctoral realizada por un posgraduado de menos de treinta años. La tesis no pretendía ir más allá de las aportaciones de sus predecesores, Bousset en primer lugar, pero también Harnack o Burkitt. El objetivo de Jonas era ofrecer una interpretación filosófica del fenómeno gnóstico antiguo en general. H. Jonas tenía la posibilidad de abordar este proyecto a partir de la más pura metodología fenomenológica, pues había escuchado a Husserl en Friburgo. Sin embargo, optó por acogerse al existencialismo heideggeriano en su forma más radical, la que se expresa en ***Sein und Zeit***, publicado en 1927, justo cuando H. Jonas iniciaba sus trabajos doctorales. El resultado fue un trabajo que pretende presentar a los gnósticos como los auténticos antecesores del moderno pesimismo existencial. La obra tuvo buena acogida en el mundo filosófico y teológico, y bastante menos entre los historiadores y los filólogos. A. D. Nock, en una recensión de 1936, tacha al escrito de trabajo metafísico y reconoce que «I cannot understand what he does in this direction» («no entiendo lo que hace en este sentido»). El hecho de que este libro de Jonas haya sido considerado el culmen de los estudios gnósticos se debe a su inserción en la doble corriente del existencialismo heideggeriano y de la crítica escriturística de la escuela teológica de Bultmann. Fueron sobre todo los teólogos de la ***Formgeschichte*** (historia de las formas) los que presentaron a H. Jonas como el renovador de los estudios gnósticos.

En 1958 H. Jonas sacó a la luz, en inglés, la obra cuya traducción al castellano presentamos. El autor recogió los elementos válidos de su trabajo anterior para moldearlos de una manera radicalmente distinta, atenta a la historia, a la filología y, lo que es más importante, a una filosofía no orientada ideológicamente. El resultado de este esfuerzo es un trabajo amplio, profundo, maduro y al alcance de todo lector de cultura media.

El descubrimiento de los documentos coptos de Nag Hammadi conmocionó, ya en los años cincuenta, los estudios sobre el gnosticismo. Se abrieron nuevos horizontes, pero se cerraron otros. En particular, se abandonó el tratamiento generalista de la gnosis como fenómeno de amplia difusión en la Antigüedad, y se pasó a un análisis restringido del gnosticismo representado en los documentos egipcios, básicamente el gnosticismo judío y el cristiano. El maniqueísmo y el mandeísmo quedaron

relegados y siguieron su propio camino. Frente a esta especialización en la orientación de los nuevos estudios, ***La religión gnóstica*** de Jonas representa una sólida visión de síntesis y una exposición renovada de los más válidos logros de la escuela de la historia de las religiones. De ahí que esta obra de Jonas se haya convertido en un clásico de los estudios gnósticos, justo en el momento de encaje entre las viejas tesis, representadas por los grandes eruditos del XIX y de la primera mitad del XX, y las nuevas corrientes, representadas por los estudiosos de Nag Hammadi. Y también representa un excelente e indispensable punto de partida para el estudio de la gnosis en su sentido más amplio.

La Introducción y la Primera parte son las piezas más valiosas de la obra, cuya importancia no ha disminuido con el tiempo. El autor piensa que para comprender la gnosis hay que remontarse a Alejandro Magno y a los contactos entre el helenismo y las civilizaciones orientales: Egipto, Mesopotamia, Irán e India. Al principio fueron los orientales los que se helenizaron. Pero a partir del siglo II a. C. se invierte el sentido del movimiento y es el mundo grecorromano el que recibe los influjos orientales. Sin embargo, el orientalismo que bebe el mundo occidental es un orientalismo ya transformado por el helenismo, siendo Jonas uno de los estudiosos que más pertinentemente ha insistido en este punto. Las antiguas religiones babilonias e iranias (Jonas omite la mención de Egipto) habían dejado de ser organismos vivos y habían entrado en un estado de sincretismo para el que el autor crea la palabra «teocrasia», mezcla de dioses. Es este producto cultural el que, a partir del siglo I, se expande hacia Occidente bajo diversos ropajes: judaismo helenístico, astrología y magia babilonias, cultos mistéricos, cristianismo, corrientes gnósticas, neopitagorismo... Para describir este fenómeno, Jonas recoge de Spengler el concepto mineralógico de «pseudomorfismo». Percibe en este movimiento una unidad subyacente, que denomina «principio gnóstico», y, a pesar de que remite comprensiblemente a su obra anterior, pasa a describirlo en términos históricos, sin usar la terminología del existencialismo. Este principio gnóstico está compuesto por los siguientes elementos: una visión netamente religiosa; una referencia a la salvación; un concepto transcendente de la divinidad; diversos dualismos (Dios y mundo, espíritu y materia, luz y tinieblas, etc.). Se trata, en resumen, de una religión de salvación trascendente y dualista.

Jonas analiza el pensamiento gnóstico en general bajo cinco epígrafes:

teología, cosmología, antropología, escatología y ética. Subraya las tendencias dualistas, el influjo de la astrología, la distinción entre alma y espíritu, la función decisiva del conocimiento y la ausencia de la noción de virtud y mantiene dentro de sus justos límites los conceptos de *Entweltlichung* (desmundanización) y de *Entfremdung* (alienación).

En una entrevista concedida a I. P. Culianu (*Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma 1985), Jonas reconoce el cambio de orientación respecto a su primera obra: allí predominaba la concepción «existencialista», mientras que el nuevo escrito privilegia los elementos sistemáticos y objetivos. Afirma que pasó de la «historia de las religiones» a la «historia del espíritu» y que después de la publicación de ***La religión gnóstica*** incorporó en su pensamiento un mayor aprecio por el testimonio de los heresiólogos cristianos antiguos.

En la segunda edición de esta obra, H. Jonas quiso añadir un capítulo sobre los descubrimientos de Nag Hammadi. Muy poco era lo que podía conocer de ellos en comparación con la completa documentación contemporánea. Pero es sorprendente constatar el acierto de sus apreciaciones, no invalidadas por la investigación posterior. Este capítulo, poco más que un esbozo, es un testimonio fehaciente de la maestría con la que Hans Jonas, al final de un largo periplo de investigaciones, navega por el Mar de los Sargazos de los estudios gnósticos.

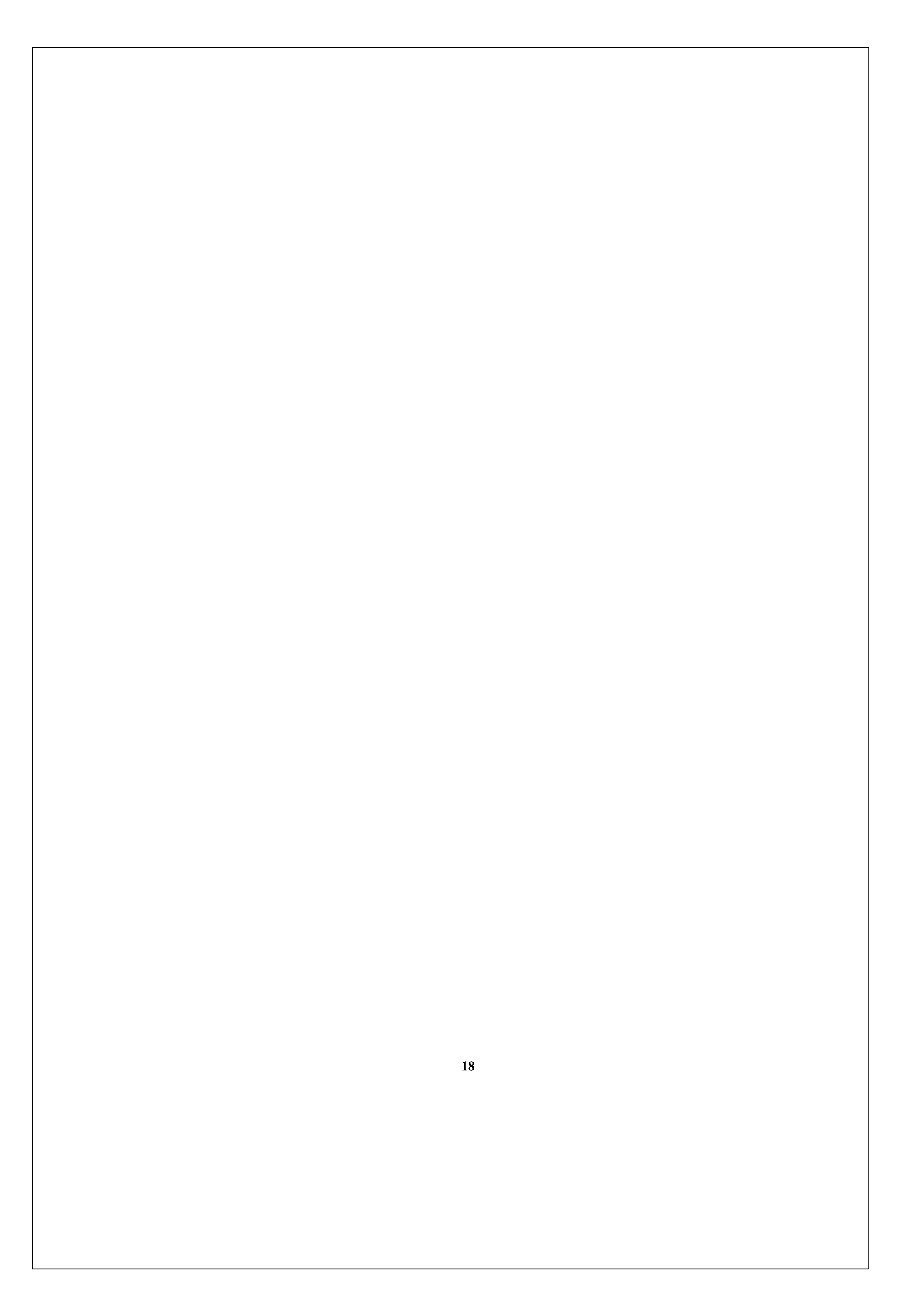
José Montserrat Torrents

Agradecimientos

Los textos de Clemente de Alejandría, Hipólito e Ireneo han sido publicados en ***Los gnósticos***, 2 vols., edición de José Montserrat Torrents, Gredos, Madrid 1983.

Los textos Apócrifo de Juan, Hipóstasis de los arcontes y Sobre el origen del mundo han sido publicados en ***Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi***, 2 vols., edición de A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán, Trotta, Madrid 1997 y 1999.

Los fragmentos del Corpus Hermeticum *(C.H.)* pertenecen al volumen ***Corpus Hermeticum*** y ***Asclepio***, edición de Brian P. Copenhaver, trad. de Jaume Pórtulas y Cristina Serna, Siruela, Madrid 2000.



Prefacio

De las brumas del principio de nuestra era surge un auténtico y espectacular desfile de figuras míticas cuyos vastos y sobrehumanos contornos podrían poblar las paredes y el techo de una segunda Capilla Sixtina. La expresión de sus semblantes, sus ademanes, los papeles que les han sido asignados y el drama que representan, producirían imágenes diferentes a las imágenes bíblicas con las que se ha formado la imaginación de quien las contempla, si bien seguirían siendo extrañamente familiares y perturbadoramente reales a los ojos del hipotético observador. El escenario sería el mismo, el tema igualmente trascendente: la creación del mundo, el destino del hombre, la caída y la redención, la primera y la última de las cosas. Sin embargo, ¡cuánto más numeroso sería el reparto, cuánto más extraño el simbolismo, cuánto más desmedidas las emociones! La práctica totalidad de la acción tendría lugar en las alturas, en el reino de lo divino, lo angélico o lo demoníaco; un drama de personajes precósmicos, desarrollado en el mundo sobrenatural, del cual el drama del hombre, desarrollado a su vez en el mundo natural, no sería sino un eco lejano. Y sin embargo, ese drama trascendental anterior al tiempo, representado por las acciones y pasiones de figuras de apariencia humana, tendría un enorme interés para el hombre: tentada por la divinidad, incansable incitadora entre los bienaventurados eones, Sabiduría errante de Dios, Sophía, que cae presa de su locura, que vaga por el vacío y la oscuridad que ella misma ha creado, que de manera infatigable busca, se lamenta, sufre, se arrepiente y transforma su pasión en materia, su sufrimiento en alma; un ciego y arrogante Creador que se cree el Supremo y ejerce despóticamente su dominio sobre la creación, producto, como él mismo, de la imperfección y la ignorancia; el Alma, atrapada y perdida en el laberinto del mundo, que intenta escapar y es detenida por los guardianes de la prisión cósmica, los terribles arcontes; un Salvador de la Luz del más allá que se aventura por el mundo inferior, iluminando la oscuridad, que abre un camino y sana el quebrantamiento divino: una historia de luz y de oscuridad, de conocimiento y de ignorancia, de orgullo y de piedad, no en la escala del

hombre sino en la de seres eternos que no están exentos del sufrimiento o del error.

Esta historia no contó con un Miguel Angel, un Dante o un Milton para volver a ser relatada. La más severa disciplina del credo bíblico resistió la tormenta de aquellos días, y tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento sobrevivieron para moldear la mente y la imaginación del hombre occidental. Aquellas enseñanzas que, en la hora febril de la transición, desafiaron, provocaron e intentaron deformar la nueva fe han sido olvidadas, su memoria escrita enterrada en los tomos de sus refutadores o en las arenas de los países de la Antigüedad. Nuestro arte, nuestra literatura y muchas cosas más serían diferentes si el mensaje gnóstico hubiese pervivido.

Allí donde el pintor y el poeta guardan silencio, el erudito debe reconstruir el mundo desvanecido a partir de sus fragmentos, devolverlo a la vida por medio de recursos menos poderosos; y puede hacerlo, mejor que nunca, ahora que las arenas han comenzado a dejar a la vista parte del material enterrado. Esta resurrección tiene algo más que un mero interés arqueológico: a pesar de su rareza, de su violencia contra la razón, de lo inmoderado de sus juicios, aquel mundo de sentimiento, visión y pensamiento tuvo una gran profundidad, y sin su voz, ideas e, incluso, errores, el testimonio de la humanidad quedaría incompleto. Rechazado como fue, representa una de las posibilidades aparecidas ante la encrucijada de distintos credos. Su fulgor ilumina los comienzos del cristianismo, las primeras contracciones del parto de nuestro mundo; y los herederos de una decisión que se tomó hace mucho tiempo entenderán mejor la herencia recibida si conocen aquello que una vez compitió con ésta por el alma del hombre.

Los estudios sobre el gnosticismo son casi tan antiguos como el gnosticismo mismo. Debido principalmente a su propio punto de partida, a su papel de agresor, el gnosticismo fue acosado desde sus orígenes y objeto de la mirada escrutadora de quienes veían en él la amenaza de la subversión. Los estudios llevados a cabo en pleno ardor del conflicto constituyen un verdadero procesamiento. Los fiscales de este juicio fueron los Padres de la antigua Iglesia, autores de extensas obras en contra de las herejías (no existe evidencia de la defensa, si es que la hubo) en las que expusieron sus razones procesales e indagaron sobre la raíz espiritual del gnosticismo, un pasado que utilizaron para explicar el origen mismo del

error. Sus escritos, por tanto, no sólo constituyen la principal fuente de conocimiento de las enseñanzas gnósticas con que contamos —la única hasta hace poco tiempo— sino la primera teoría sobre su naturaleza y origen. Para ellos, su convicción de que el gnosticismo, o lo que en el gnosticismo deformaba la verdad cristiana, partía de la filosofía griega clásica se convirtió en una acusación; para nosotros, ésta no debe ser considerada sino como una hipótesis entre las varias posibles, una hipótesis importante a la hora de llevar a cabo un diagnóstico histórico del fenómeno, que deberá ser juzgado por sus propios méritos.

Epifanio de Salamis, el último de los grandes estudiosos de la herejía que trató extensamente el tema de las sectas gnósticas, escribió en el siglo IV d.C. A partir de entonces, pasado el peligro y muerto el interés de la polémica, el tema cayó en el olvido, hasta que el interés histórico del siglo XIX lo resucitó en forma de desapasionado estudio. Debido al tema que trataba y como todo lo relacionado con los orígenes del cristianismo, dicho estudio fue adscrito al campo de la teología. No obstante y a pesar de que la tendencia intelectual del tiempo en que vivieron pudo influir en sus simpatías o sus juicios, los teólogos protestantes (alemanes en su mayoría) que llevaron a cabo este nuevo acercamiento acometieron su tarea como historiadores y no ya como parte en el conflicto.

Es entonces cuando se produce el surgimiento de diversas escuelas de pensamiento en torno a la naturaleza histórica del gnosticismo. Resulta lógico que las teorías helénicas de los Padres de la Iglesia, especialmente las «platónicas», revivieran también entonces, algo debido no sólo al poder de su autoridad sino también a los sugestivos aspectos de la documentación literaria —entre los que cabe incluir la utilización gnóstica de los términos filosóficos— y al conjunto de las probabilidades de la época, que en un principio, y de forma inevitable, apuntan en esa dirección. Ciertamente no parecen existir muchas otras alternativas, ya que sólo el pensamiento judeocristiano y el griego eran tenidos en cuenta como fuerzas que podían influir en aquel período. De alguna forma, sin embargo, si dividimos el gnosticismo entre estos factores conocidos queda un resto demasiado grande, por lo que desde los comienzos del siglo XIX la escuela «helénica» se vio enfrentada a una escuela «oriental» según la cual el gnosticismo derivaba de una «filosofía oriental» más antigua. Aunque esta posición era intuitivamente correcta, flaqueaba porque se construía sobre una base mal definida y realmente desconocida: una filosofía

oriental cuya naturaleza y origen se infieren de los hechos del propio gnosticismo y no de unos hechos establecidos de forma independiente. Esta posición, sin embargo, ganó fuerza cuando se reconoció el carácter mitológico, más que filosófico, de lo que se tenía por oriental en el gnosticismo y se abandonó el estudio de la misteriosa filosofía. Es posible afirmar que hasta el día de hoy el aspecto «griego» u «oriental» del gnosticismo ha oscilado de un lado para otro según se considerara la faceta filosófica (racional) o mitológica (irracional) más o menos decisiva en un momento determinado. La culminación de las tesis racionales griegas se encuentra, a finales del siglo pasado, en la famosa sentencia de Adolf von Harnack, según la cual el gnosticismo equivale a «la helenización aguda del cristianismo».

Mientras tanto, la entrada del erudito clásico y del orientalista en el espacio antes sólo ocupado por el teólogo supuso un gran cambio en la escena científica. Los estudios sobre el gnosticismo pasaron a formar parte de un amplio grupo de disciplinas que analizaban la Antigüedad de manera conjunta. Entre éstas se encontraba la joven ciencia de los orientalistas que tanto iba a aportar a la teología y a la filología clásica. El vago concepto de pensamiento «oriental» fue sustituido por el conocimiento concreto de varias tradiciones nacionales entremezcladas en la cultura de entonces; la inclusión de estas influencias de naturaleza heterogénea en su imagen, hasta entonces predominantemente griega, transformó incluso el mismo concepto de helenismo. Por lo que se refiere al gnosticismo en particular, el encuentro con un material mitológico de tal envergadura como es el copto o el mandeo supuso un duro golpe para la posición «griego-filosófica» del cual esta última nunca llegó a recuperarse del todo, aunque, ateniéndonos a la naturaleza del caso, tampoco sea posible abandonarla totalmente. La diagnosis se convirtió fundamentalmente en un asunto de genealogía, y por este motivo el campo de acción se abrió de par en par: se trabajó, una a una, o en distintas combinaciones, con las diferentes filiaciones orientales que los colores del arco iris del material —babilonio, egipcio, iranio— sugerían para determinar el origen y la naturaleza de la gnosis, con el resultado general de un retrato cada vez más sincrético. El último giro de la búsqueda de una línea genealógica dominante convierte al gnosticismo en una derivación del judaismo: corrección necesaria de un antiguo error, pero a la postre tan inadecuado a la hora de enjuiciar el fenómeno de forma global como otras explicaciones

parciales o parcialmente verdaderas. Sin duda y por lo que se refiere a pedigrís susceptibles de ser rastreados, todos los estudios en detalle llevados a cabo durante el último medio siglo han sido más divergentes que convergentes, y han dejado tras de sí un retrato del gnosticismo en el cual lo más sobresaliente es la ausencia de una característica unificadora. No obstante y de forma gradual, estos mismos trabajos de investigación han extendido también el campo de acción del fenómeno más allá del grupo de herejías cristianas englobadas en un principio bajo este nombre, y gracias a su mayor amplitud y complejidad, el gnosticismo se ha convertido en un elemento cada vez más revelador de la civilización en la que surgió y cuyo rasgo principal fue el sincretismo.

Tanto la abundancia de los detalles históricos como la atomización del tema en motivos de diferentes tradiciones quedan bien reflejados en la obra de Wilhelm Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Principales problemas de la gnosis, 1907), obra que tipificó toda una escuela y que durante mucho tiempo dominó este campo. El presente trabajo no se mueve exactamente con las directrices trazadas por dicho libro. Cuando, hace muchos años, y guiado por Rudolf Bultmann, entré por primera vez en contacto con el estudio del gnosticismo, el campo era muy rico en el sólido fruto de la filología y en lo cosechado por el método genético. Nunca fue mi intención, ni me jacté de ello, poder añadir algo en este sentido. Mi objetivo, de alguna manera diferente a la investigación precedente y todavía en marcha, si bien complementario a ésta, era de naturaleza filosófica: comprender el espíritu que habla a través de estas voces y, a su luz, restaurar una unidad inteligible en la multiplicidad desconcertante de sus expresiones. Mi primera impresión al entrar en contacto con las pruebas testimoniales fue que existía un espíritu gnóstico y, por tanto, una esencia del gnosticismo en su conjunto; una idea que no hizo sino acrecentarse a medida que me fui adentrando en este conocimiento. Explorar e interpretar esa esencia se convirtió en un asunto no ya de interés exclusivamente histórico —pues arroja una gran luz en la comprensión de un período crucial del mundo occidental— sino también de un intrínseco interés filosófico, ya que nos sitúa frente a una de las más radicales respuestas del hombre a su predicamento —una respuesta llena de gran penetración, que a su vez sólo una posición radical podía ofrecer—, ayudándonos también en nuestra comprensión del conocimiento humano.

Los resultados de este prolongado estudio se publicaron en alemán ba-

jo el título de ***Gnosis und spätantiker Geist***. El primer volumen de esta obra apareció en 1934; el segundo —debido a las circunstancias de aquel tiempo— en 1954, y el tercero y último se encuentra aún en vías de publicación. Si bien mantiene el punto de vista del trabajo más extenso y vuelve a exponer muchos de sus argumentos, el presente volumen tiene un alcance distinto, siendo también diferentes su estructura y su intención literaria. La diferencia entre ambas obras estriba en que este libro se mantiene en el área que, por consenso general, recibe el nombre de «gnóstica», e intenta no invadir el terreno más amplio y controvertido en el que el primer libro, por una extensión del significado, intenta descubrir la presencia de un «principio gnóstico» metamorfoseado en manifestaciones muy distintas de las primarias (como sucede en el caso de los sistemas de Orígenes y Plotino). Esta restricción en el alcance del libro no debe entenderse como un cambio de punto de vista; se trata simplemente de una clase de libro diferente. Por otro lado, gran parte del trabajo filosófico más complicado, expresado en un lenguaje demasiado técnico —causa de numerosas quejas en los volúmenes alemanes—, ha sido excluido de este tratamiento, puesto que se intenta llegar tanto al lector culto como al erudito. Las discusiones metodológicas y la controversia erudita han sido eliminadas del libro por la misma razón (a excepción de algunas notas, que aparecen al final del libro). Por otra parte, el presente volumen va más lejos que el primero en algunos aspectos: la interpretación de ciertos textos es más completa, como sucede en los extensos comentarios al «Himno de la Perla» y al *Poimandres;* también en este caso ha sido posible incluir nuevo material de reciente descubrimiento. Inevitablemente, aunque éste es un nuevo libro y no una traducción, se repiten aquí, si bien expresadas de forma diferente, ciertas partes del trabajo alemán.

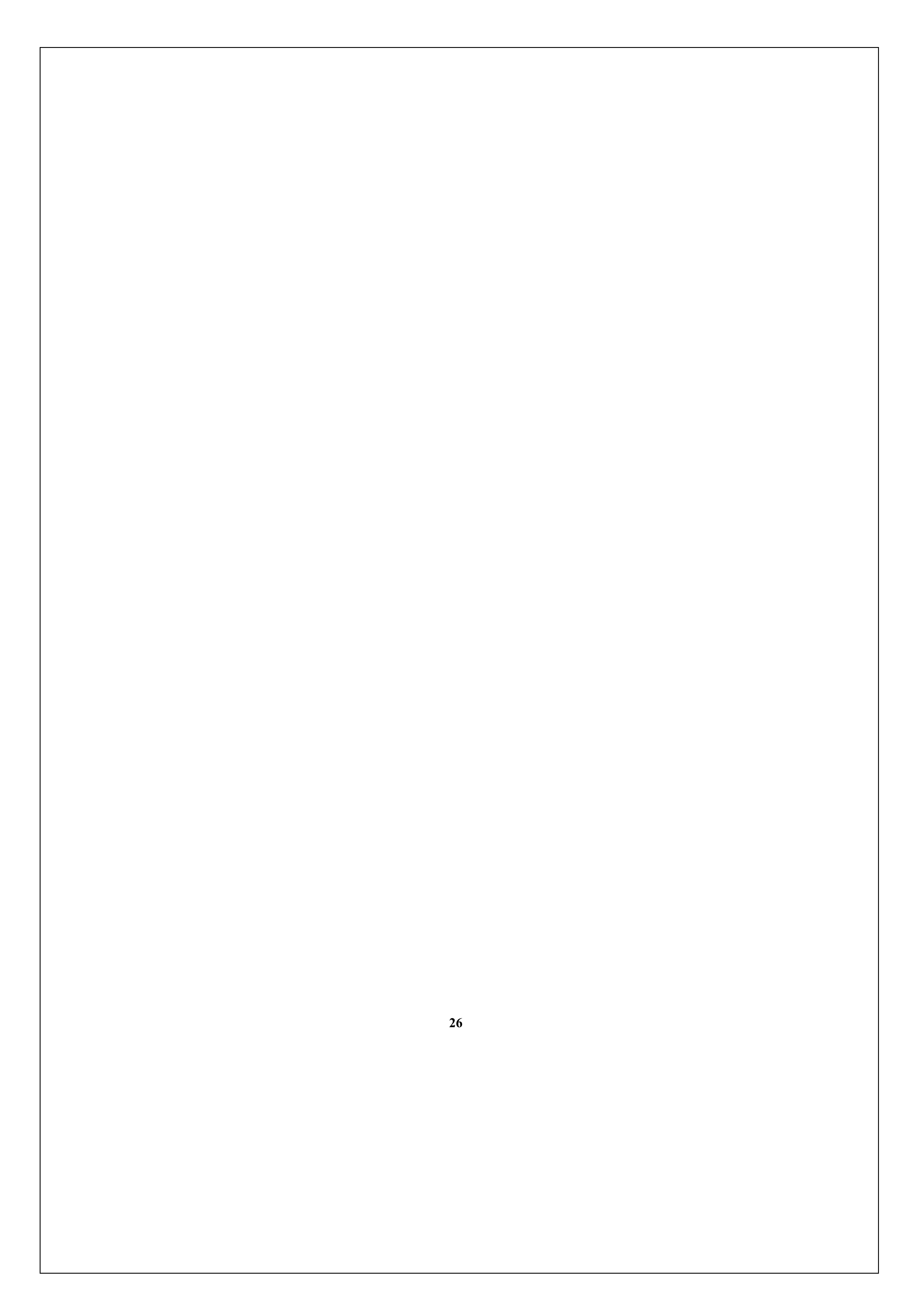
Todas las fuentes han sido traducidas al inglés[1]. De no indicarse lo contrario, las traducciones del griego y del latín han corrido a mi cargo. Los textos mandeos se ofrecen en mi versión inglesa de la traducción alemana de Lidzbarski, y un procedimiento similar ha sido adoptado con los textos coptos, siríacos, persas o con los textos escritos en otras lenguas: siempre que ha existido una traducción en sólo una lengua moderna diferente al inglés (normalmente alemán o francés, como sucede con gran parte del material copto), he traducido ésta al inglés; cuando han existido varias traducciones (como sucede con gran parte del material maniqueo oriental y con el «Himno de la Perla»), he llevado a cabo una sinopsis de todas ellas y, apoyado en mi juicio personal, he llegado a una suerte de versión compuesta.

Quiero expresar un agradecido reconocimiento a mis editores alemanes, Vandenhoeck y Ruprecht, de Gotinga, que, en un punto tan delicado como la relación de este libro con el anterior, basado en el mismo tema, me dieron total libertad para trabajar. Debo también expresar mi gratitud a Jay Macpherson, del Victoria College de Toronto, profesora y poeta, que, con gran paciencia y un infalible tacto lingüístico, con sus comentarios, su aprobación o desaprobación en todo el proceso de escritura de este libro, me ayudó a formular mi pensamiento en inglés, sin obligarme a adoptar un estilo que no fuese el mío.

Hans Jonas

New Rochelle, N. Y.

noviembre de 1957

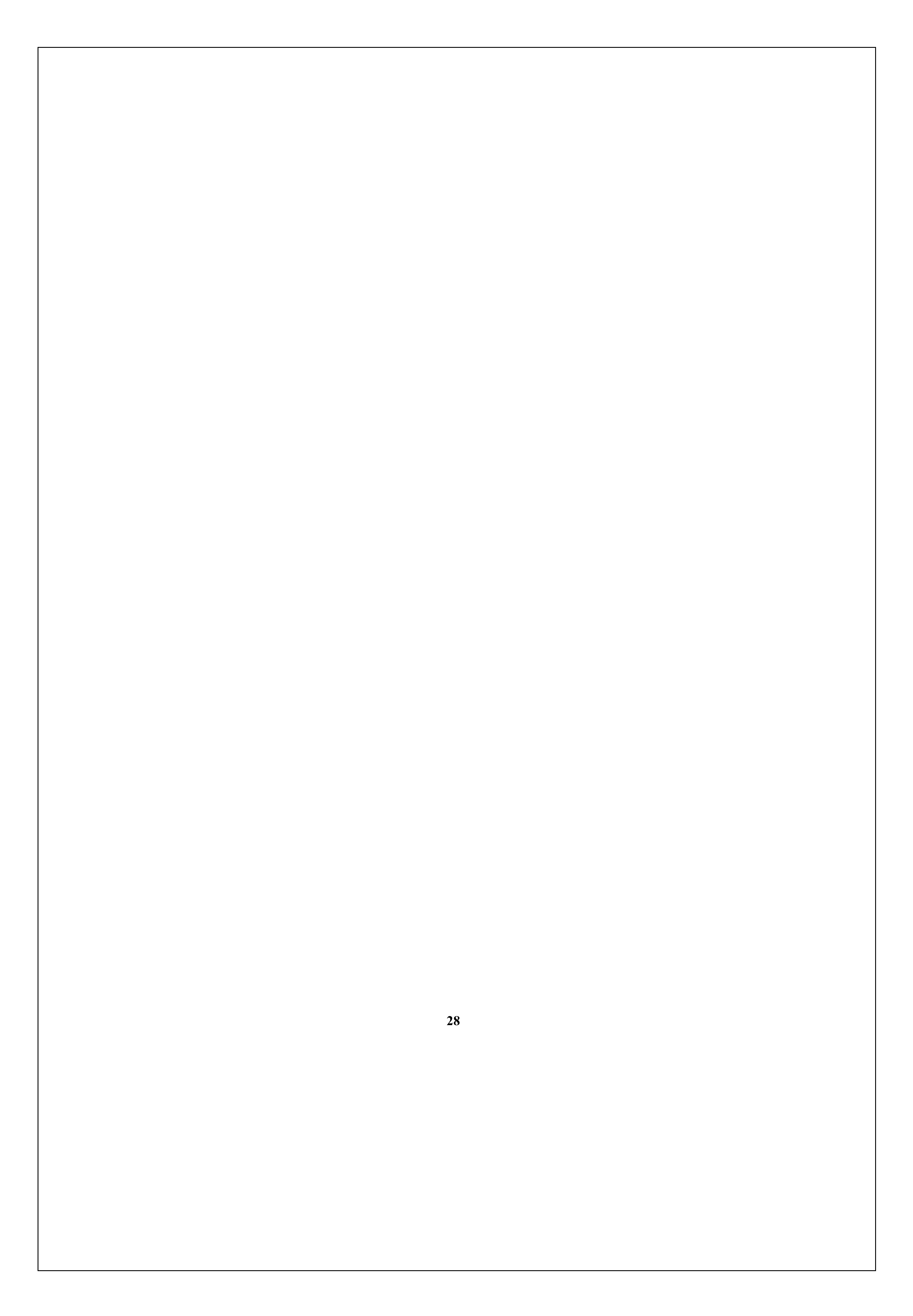


Prefacio a la segunda edición

Esta segunda edición de ***La religión gnóstica*** se ha visto acrecentada por dos importantes adiciones: un nuevo capítulo (el 12), que trata del gran hallazgo realizado en Nag Hammadi, Egipto, demasiado poco conocido en el momento de la primera redacción de este libro para permitir mucho más que unas escasas referencias y citas; y un epílogo al tema histórico en su conjunto, un ensayo que relaciona el gnosticismo con formas más recientes, incluso contemporáneas, de la vida espiritual: «Gnosticismo, existencialismo y nihilismo». El texto de la primera edición de ***La religión gnóstica*** ha sido respetado en su integridad y, a excepción de unas correcciones mínimas, no ha sufrido alteraciones.

El nuevo epílogo, tal como aparece aquí, es la versión revisada de un artículo publicado por primera vez en 1952. Debido a que algunas partes del artículo fueron incorporadas más tarde al cuerpo del primer libro, su presente reproducción en forma de epílogo, y con el objeto de evitar importantes repeticiones, omite dos pasajes del texto que, cuando se indica al lector en cada caso, éste debe buscar en el cuerpo principal del libro: ambos pasajes conservan su fidelidad al argumento del ensayo, considerado una entidad en sí mismo. Dicho argumento, que se aventura a confrontar el antiguo gnosticismo con elementos de la modernidad, trasciende los términos estrictos del estudio histórico con el cual este libro está comprometido. Sin embargo, la comprensión del antiguo gnosticismo se alcanza por la discusión, siempre especulativa, de su relación con los fenómenos religiosos y espirituales contemporáneos; e incluso la comprensión de estos últimos puede beneficiarse de tal empeño.

Hans Jonas
New Rochelle, N. Y.
julio de 1962



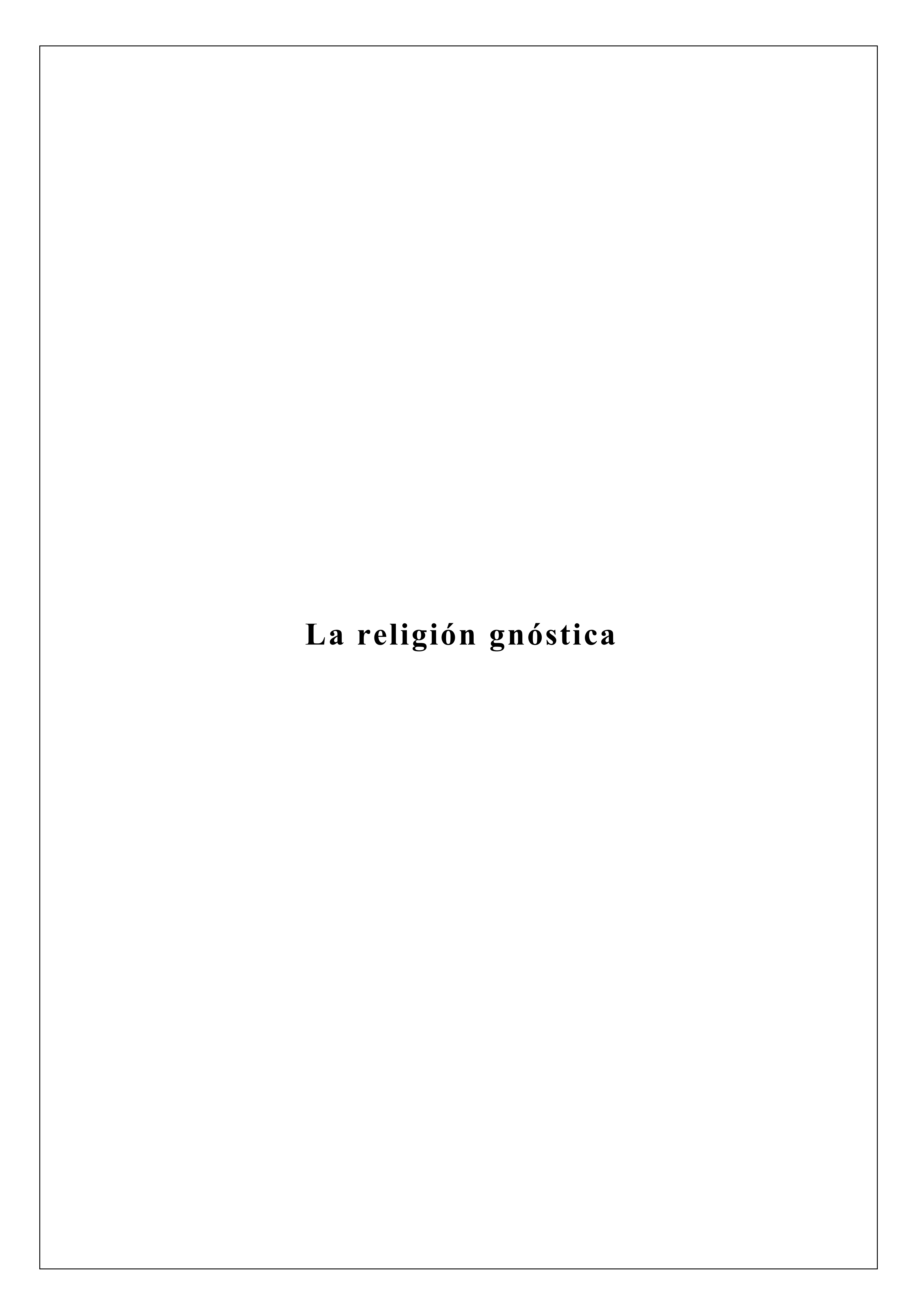
Nota a la tercera reimpresión (1970)

Se han producido grandes cambios en el campo del gnosticismo desde la primera publicación de este libro. De los famosos documentos hallados en Nag Hammadi, sólo era de dominio público una escasa información. De los aproximadamente cincuenta y tres o más tratados existentes, sólo se había publicado el «Evangelio de la Verdad», que pude entonces incluir en mi texto con un pequeño número de citas. Era evidente desde el principio —evidencia que no hizo sino aumentar más tarde— que el sorprendente descubrimiento de 1946 marcaba un punto de inflexión en nuestro conocimiento del mundo gnóstico. Nunca antes un solo hallazgo arqueológico había alterado de forma tan radical el conocimiento documental de todo un campo de estudio. De la noche a la mañana, pasamos de una gran pobreza y dispersión documental a vernos sacudidos por una extraordinaria riqueza de fuentes originales no contaminadas por tradiciones secundarias. No obstante, las circunstancias conspiraron para hacer que el conocimiento de este tesoro para la erudición internacional se produjera a un ritmo de frustrante lentitud. Sobre el progreso que se había producido hasta 1962 se ofrece un informe en la segunda edición (capítulo 12), si bien éste representaba todavía una fracción mínima del corpus total. Algo se ha avanzado desde entonces. La tarea se ha repartido al menos, y equipos de eruditos trabajan en este momento en los trece códices[2]. Parece ser que el corpus principal de la nueva documentación llegara a nuestras manos en los próximos años. Los coptólogos están de fiesta. Los demás contenemos el aliento y, de igual manera, la mano. Un resumen del nuevo conocimiento y de su influencia en la imagen gnóstica en su conjunto será de capital importancia algún día, pero debemos esperar. Por otra parte, el estudioso que se enfrenta a una reimpresión de 1970 tiene derecho a alguna orientación que le ayude a llegar a la documentación disponible. He intentado cumplir con este propósito actualizando la Bibliografía suplementaria hasta comienzos de 1970, prestando especial atención al conjunto del Nag Hammadi. En esta tarea, he recibido una valiosa ayuda de los catedráticos James

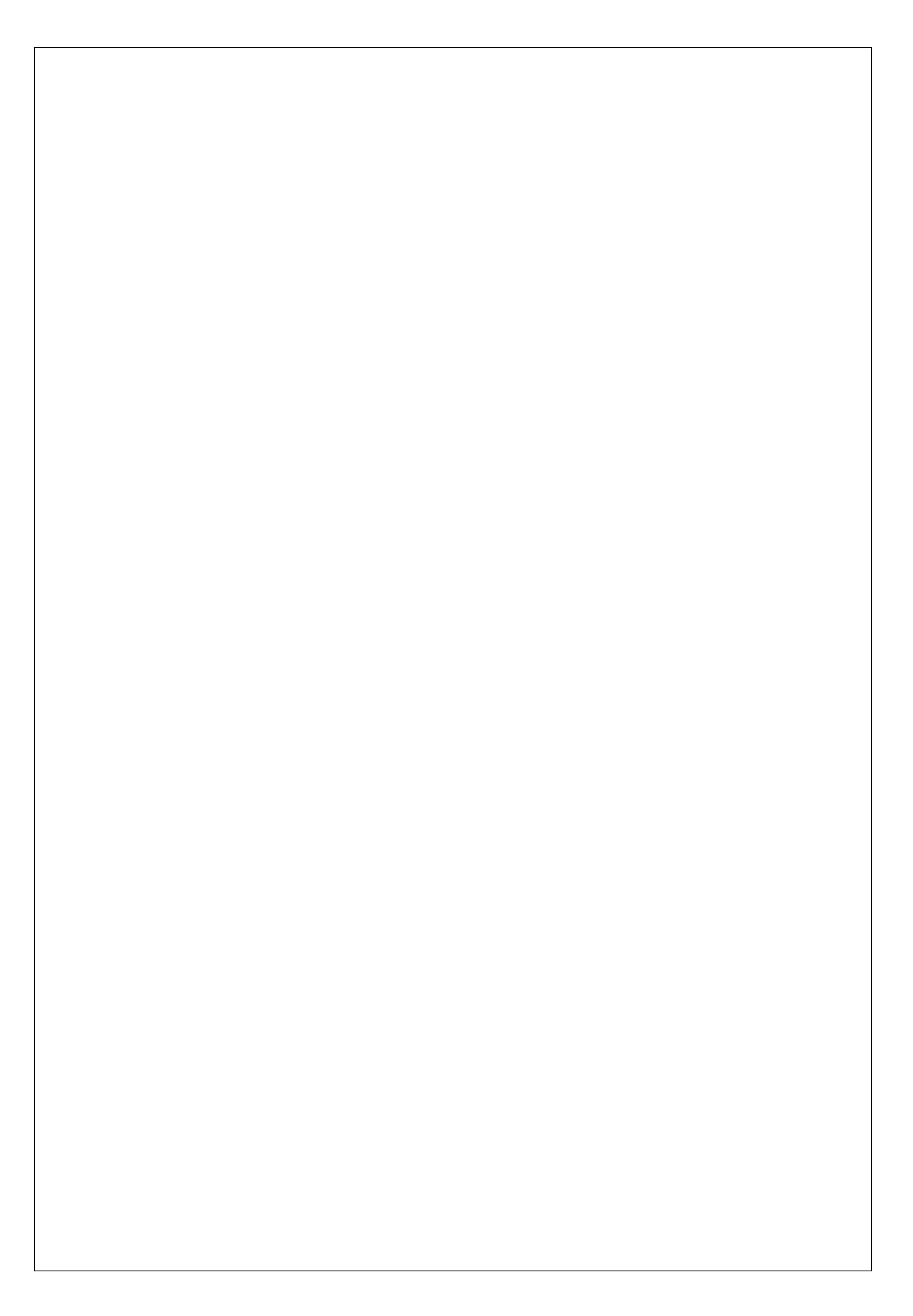
M. Robinson y David M. Scholer. El Addendum al capítulo 12 facilita una clave para convertir las referencias de cada uno de los tratados al sistema de numeración con el que se ha trabajado hasta ahora.

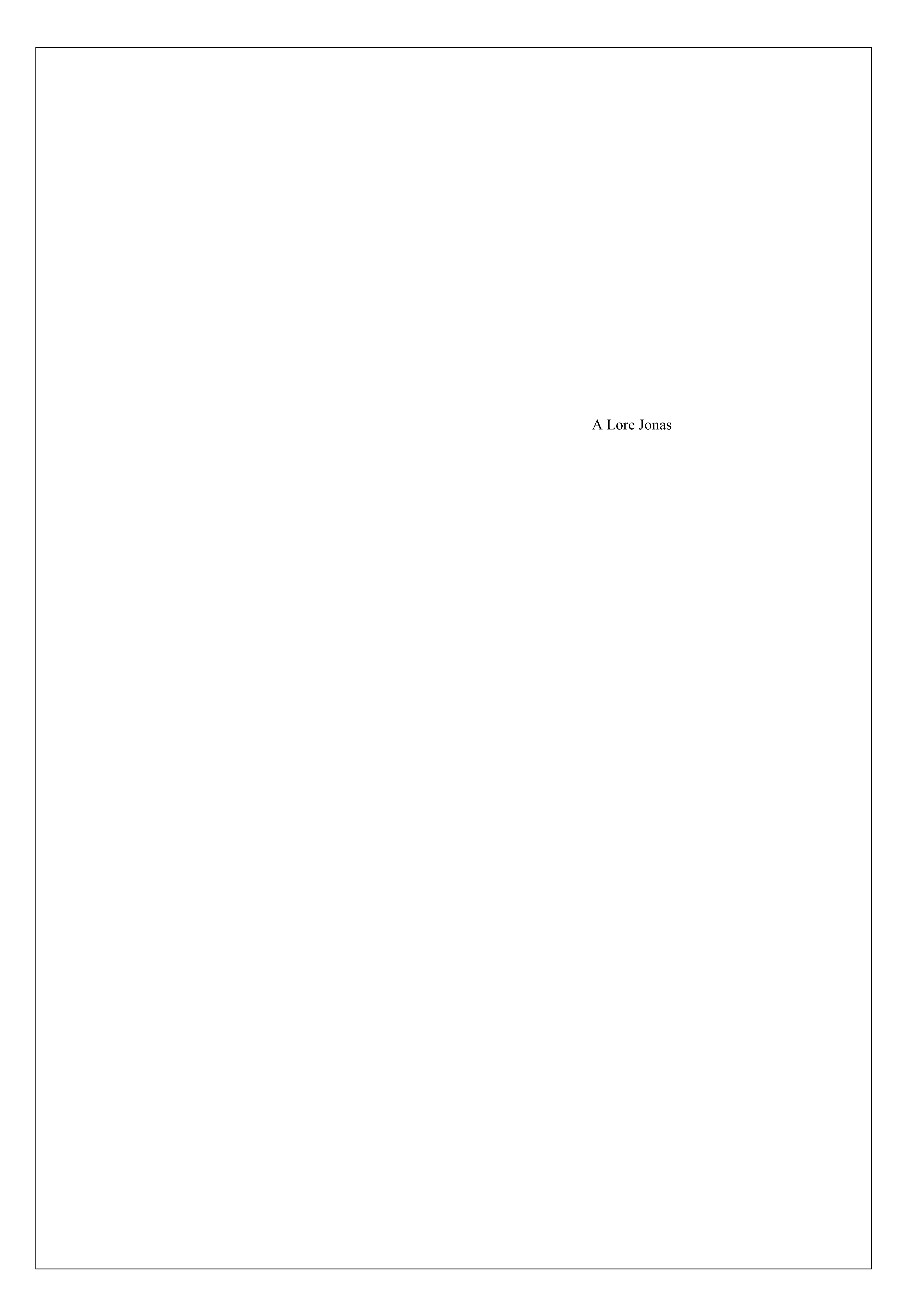
Abreviaturas

C. H.	*Corpus Hermeticum.*
EvV	Evangelio de la Verdad: *Evangelium Veritatis*, ed. y trad, de M. Malinine, H.-Ch. Puech y G. Quispel, Zürich 1956.
G	*Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, trad, de M. Lidzbarski, Gotinga 1925.
J	*Das Johannesbuch der Mandäer,* ed. y trad, de M. Lidzbarski, Giessen 1915.



La religión gnóstica





A Lore Jonas

1. Introducción:
Oriente y Occidente en el helenismo

Cualquier retrato de la época helenística debe comenzar con Alejandro Magno. Su conquista de Oriente (334-323 a. C.) marca un punto de inflexión en la historia del mundo antiguo. De la situación creada por esta conquista surgió una unidad cultural mayor de la que había existido nunca antes, una unidad que iba a durar casi mil años y que sería destruida a su vez por las conquistas del islam. El nuevo hecho histórico que Alejandro persiguió e hizo posible fue la unión de Oriente y Occidente. «Occidente» significa aquí el mundo griego que giraba en torno al Egeo; «Oriente», el área de las antiguas civilizaciones orientales que se extendía de Egipto a las fronteras de India. Aunque la creación política de Alejandro se quebró con su muerte, la fusión de culturas continuó ininterrumpidamente su camino a través de los siglos, tanto en forma de procesos de unión a nivel regional, dentro de los distintos reinos de los diadocos, como por el auge de una cultura supranacional y helenística, común a todos ellos. Cuando finalmente Roma disolvió las distintas entidades políticas de la zona y las transformó en provincias del Imperio, se limitó a dar forma a una homogeneidad que en realidad había sobrevivido largo tiempo al margen de los límites dinásticos.

En el más extenso marco geográfico del Imperio romano, los términos «Oriente» y «Occidente» adoptan nuevos significados: «Oriente» representa lo griego y «Occidente», la parte latina del mundo romano. No obstante, la mitad griega comprendía la totalidad del mundo helenístico, en el cual Grecia propiamente dicha se había convertido en una parte más pequeña; es decir, comprendía aquella parte de la herencia de Alejandro que no había vuelto al control «bárbaro». De esta forma, en la mayor perspectiva del Imperio, Oriente está constituido por una síntesis de lo que en un principio consideramos el Occidente heleno y el Oriente asiático. En medio de la permanente división de Roma desde los tiempos de Teodosio en un Imperio oriental y occidental, la situación cultural encuen-

tra finalmente una expresión política: bajo Bizancio la unificada mitad oriental del mundo termina por formar aquel imperio griego que Alejandro había imaginado y que el helenismo había hecho posible, aunque el resurgimiento persa, más allá del Eufrates, había reducido su alcance geográfico. Paralelamente, la división de la cristiandad en dos Iglesias —la griega y la latina— refleja y perpetúa la misma situación cultural en el ámbito del dogma religioso.

Esta unidad espacio-cultural, creada por Alejandro y existente en los reinos de los diadocos, en las provincias orientales de Roma, en el Imperio bizantino y en la Iglesia griega, constituye un vínculo unificador en la síntesis helenística oriental y determina el escenario en el que se desarrollarán los movimientos espirituales que centran el interés de este libro. Con el objeto de aportar más datos sobre el pasado de dichos movimientos, esta Introducción se propone ampliar el tema del helenismo en general y clarificar, por una parte, algunos aspectos de sus dos componentes —la Hélade y Asia—, y por otra, la forma en que se produjeron su encuentro, unión y crecimiento común.

a) La parte occidental

¿Cuáles fueron las condiciones y circunstancias históricas del desarrollo ya mencionado? La unión iniciada por la conquista de Alejandro se había visto precedida por un período preparatorio en ambas partes. Tanto Oriente como Occidente habían alcanzado el máximo nivel de unificación en sus propios reinos, especialmente en términos políticos: Oriente se había unificado bajo el gobierno persa, el mundo griego bajo la hegemonía macedonia. De esta forma, la conquista de la monarquía persa por los macedonios constituye un acontecimiento que afecta a la totalidad del mundo oriental y occidental.

De forma no menos importante, si bien muy diferente, el desarrollo cultural había asimismo preparado a ambas partes para los papeles que desempeñarían en la nueva situación. Las culturas se combinan de manera más satisfactoria cuando el pensamiento de cada una de ellas se ha emancipado lo suficiente de sus particularidades locales, sociales y nacionales como para asumir cierto grado de validez general y, por tanto, es susceptible de transmisión e intercambio; cuando dicho pensamiento deja de estar confinado a hechos históricos específicos, como la polis ateniense o la sociedad de castas oriental, y adopta una forma más libre de

principios abstractos que pueden aplicarse a toda la humanidad, que pueden ser aprendidos, argumentados y competir con otros en la esfera de la discusión racional.

La cultura griega en vísperas de las conquistas de Alejandro Magno

Cuando Alejandro hace su aparición, la Hélade había alcanzado, tanto de hecho como por lo que se refiere a su propia conciencia, dicho estado de madurez cosmopolita, siendo ésta la condición previa que avala su éxito y que encuentra un equivalente negativo en el lado oriental. Durante más de un siglo la evolución de la cultura griega había avanzado en esa dirección. Los ideales de un Píndaro difícilmente hubieran sido posibles en la corte de un Nabucodonosor o de un Artajerjes y en la burocracia de sus reinos. Desde Heródoto, «el padre de la historia» (siglo V a. C.), la curiosidad griega se había interesado por las costumbres y opiniones de los «bárbaros», aunque lo helénico había sido concebido y servía sólo para los helenos, y de ellos sólo para los nacidos libres o para los ciudadanos que gozaban de plenos derechos. Los ideales morales o políticos, la idea misma de conocimiento, se asociaban a condiciones sociales muy concretas y no podían aplicarse a los hombres en general; es más, el propio concepto de «hombre en general» no existía aún como una realidad práctica. No obstante, la reflexión filosófica y el desarrollo de la civilización urbana que se habían producido en el siglo que precede a Alejandro condujeron a su aparición y formulación explícita. La ilustración sofista del siglo V había enfrentado al individuo con el estado y sus normas; la creencia en la oposición entre naturaleza y derecho despojó a este último —basado exclusivamente en una convención— de su antigua santidad: las normas morales y políticas son relativas. Como respuesta a este escéptico desafío, los socráticos y platónicos apelaron no a la tradición sino al conocimiento conceptual de lo inteligible, es decir, a la teoría racional, por lo que el racionalismo lleva en sí mismo el germen del universalismo. Los cínicos predicaron la necesidad de llevar a cabo una nueva valoración de las normas de conducta existentes, la autosuficiencia del individuo privado, la indiferencia ante los valores tradicionales de la sociedad —tales como el patriotismo— y la libertad frente a cualquier prejuicio. El deterioro interno de las antiguas ciudades-estado y la pérdida de su independencia externa debilitaron el aspecto particularista de su cultura y fortalecieron

la conciencia de lo que esta última tenía de validez espiritual en términos generales.

En una palabra, en la época de Alejandro la idea de cultura helénica había alcanzado un punto en el cual era posible decir que una persona era helena no por nacimiento sino por educación, de forma que un bárbaro podía convertirse en un verdadero heleno. La entronización de la razón como el elemento constitutivo más elevado del hombre había llevado al descubrimiento del hombre como tal, y al mismo tiempo a la concepción de lo helénico como una cultura humanística general. El último paso en este camino se dio cuando, más tarde, los estoicos propusieron una tesis según la cual esa libertad, el más preciado bien de la ética helénica, es una cualidad puramente interna y no depende de condiciones externas, de manera que la verdadera libertad puede encontrarse incluso en un esclavo, siempre que éste sea una persona sabia. De tal forma todo lo griego se convierte en un asunto de calidad y actitud mental que la posibilidad de formar parte de esta cultura queda abierta a todo sujeto racional, es decir, a todo hombre. La teoría predominante desplazaba al hombre de la polis, en la cual Platón e incluso Aristóteles lo habían situado en primer lugar, y lo situaba en el cosmos, a veces definido como «la verdadera gran polis». Ser un buen ciudadano del cosmos, un *cosmopolita*, constituye la finalidad moral del hombre; y el derecho a esta ciudadanía se obtiene única y exclusivamente con la posesión del *logos* o razón, es decir, el principio que lo distingue como hombre y lo sitúa junto al mismo principio que gobierna el universo. El desarrollo máximo de esta ideología cosmopolita se produjo bajo el Imperio romano, si bien todos los elementos esenciales del universalismo del pensamiento griego estaban ya presentes en los tiempos de Alejandro. Este cambio en el pensamiento colectivo inspiró la empresa de este último y se vio profundamente revitalizado por el éxito obtenido.

El cosmopolitismo y la nueva colonización griega

Tal fue el crecimiento interno del espíritu que Alejandro sumó a ese otro crecimiento externo del mundo. Desde entonces, la Hélade se encontró en cualquier lugar donde la vida urbana, sus instituciones y organización seguían el modelo griego. La asimilación cultural y lingüística hizo que los pueblos nativos se integraran en esta vida en igualdad de de-

rechos. Este hecho marca una importante diferencia con relación a la primera colonización griega de la costa mediterránea, la cual estableció colonias puramente griegas en la periferia de la gran zona interior «bárbara» y en ningún momento contempló la posibilidad de una fusión entre colonizadores y nativos. La colonización que siguió a Alejandro intentó desde el principio, y como parte de su programa político, una simbiosis totalmente nueva que, si bien perseguía una clara helenización de Oriente, requería cierta reciprocidad para triunfar. En la nueva área geopolítica, el elemento griego dejó de depender de la contigüidad geográfica con el país natal, o con lo que hasta entonces había sido el mundo griego, y se extendió hacia las posesiones continentales del Imperio helenístico. A diferencia de lo que había sucedido con anteriores colonias, las ciudades así fundadas no eran ciudades dependientes de metrópolis individuales sino que se alimentaban de las reservas de la cosmopolita nación griega. Las relaciones entre una y otra o bien con la lejana ciudad matriz no centraban el interés principal de sus relaciones, sino que cada una de ellas actuaba como centro de cristalización en su propio medio, es decir, en relación con sus vecinos indígenas. Por encima de todo, estas ciudades dejaron de ser estados soberanos para convertirse en parte de reinos administrados centralmente. Este hecho cambió la relación de los habitantes con el conjunto político. La ciudad-estado clásica comprometió al ciudadano en sus intereses, de forma que éste pudiera reconocerlos como propios; y con este propósito, por ejemplo, dictó las leyes de una ciudad que él mismo gobernaba. Las grandes monarquías helenísticas no buscaban ni permitían tan estrecha identificación personal, y de la misma forma en que no exigían a sus súbditos el cumplimiento de unas reglas morales, el individuo se separaba de ellas y como persona *privada* (condición difícilmente admisible en el mundo helénico con anterioridad) encontraba satisfacción de sus necesidades sociales en asociaciones libres, fundamentadas en una comunidad de ideas, religión y trabajo.

Los núcleos de las ciudades de nueva fundación estaban generalmente formados por individuos de nacionalidad griega; no obstante, y desde el principio, parte de la estrategia de su formación se basó en la inclusión de poblaciones nativas compactas. Así, en muchos casos, estos grupos de nativos se transformaron por primera vez en poblaciones ciudadanas y en poblaciones de ciudades organizadas y auto administradas según el modelo griego. La forma en que el mismo Alejandro entendía su política de

fusión racial queda claramente demostrada en la famosa celebración matrimonial que tuvo lugar en Susa y en la cual, para satisfacer sus deseos, diez mil de sus oficiales y hombres macedonios tomaron por esposas a mujeres persas.

La helenización de Oriente

El poder asimilador de una entidad como la ciudad helenística debió de ser abrumador. Al participar en sus instituciones y modos de vida, los ciudadanos no helenos sufrieron una rápida helenización, lo cual se refleja claramente en su adopción de la lengua griega, y esto a pesar de que probablemente desde el principio los no helenos eran mucho más numerosos que los griegos o macedonios de nacimiento. El increíble crecimiento de algunas de estas ciudades, como Alejandría o Antioquía, sólo puede explicarse por la afluencia continua de poblaciones nativas orientales, que sin embargo no alteraron el carácter helenístico de las comunidades. Por último, en el reino seléucida de Siria y Asia Menor, incluso ciudades de origen oriental se transformaron por medio de la adopción de corporaciones helenas, y de la introducción de los *gymnasía* y de otras instituciones típicas de las ciudades con modelo griego, recibiendo del gobierno central el título por el cual se garantizaban los derechos y deberes de tales ciudades. Se producía así una especie de refundación que, por una parte, evidenciaba el progreso de la helenización y, por otra, impulsaba aún más este proceso. Además de las ciudades, la administración de las monarquías, que se expresaba en lengua griega, constituyó también un importante agente helenizador.

La invitación sugerida en la fórmula que defiende que un heleno no es tal por nacimiento sino por educación fue adoptada de forma entusiasta por los más contestatarios de los hijos del Oriente conquistado. Ya en la generación posterior a Aristóteles, encontramos a éstos desempeñando un papel muy activo en los santuarios de la sabiduría griega. Zenón, hijo de Mnaseas (es decir, Manasseh), y fundador de la escuela estoica, era de origen fenicio-chipriota: aprendió griego como lengua de adopción y durante toda su carrera en Atenas su acento siempre delató sus orígenes. Desde entonces y hasta el final de la Antigüedad el Oriente helenístico produjo una continua oleada de hombres —a menudo de origen semítico— que bajo nombres griegos, y con espíritu y lengua griegos, contribuyeron al desarrollo de la civilización dominante. Los antiguos centros del área egea continuaron

existiendo pero el centro de gravedad de la cultura griega, ahora convertida en la cultura universal, se había trasladado a las nuevas regiones. Las ciudades helenísticas de Oriente Próximo eran sus fértiles plantíos: entre ellas cabe destacar Alejandría, en Egipto. Con nombres generalmente helenizados, no somos ya capaces de determinar si un autor de Apamea o de Biblos en Siria, o de Gadara en Transjordania, es de raza griega o semítica; si bien en el crisol del helenismo esta cuestión pierde relevancia: había nacido una tercera entidad.

En las ciudades griegas de reciente fundación el resultado de la fusión fue desde el principio griego. En otros lugares el proceso fue gradual y se prolongó hasta el final de la Antigüedad: los pueblos se convertían al helenismo como alguien cambia de partido o de credo, y este hecho continuó produciéndose en un tiempo en el que estaban a punto de producirse movimientos relacionados con el renacimiento de lenguas y literaturas nacionales. El primer ejemplo anacrónico de esa situación nos lo facilitan los conocidos acontecimientos del período macabeo en Palestina durante el siglo II a. C. Incluso entrado el siglo III d. C., después de quinientos años de civilización helenística, vemos a un nativo de la antigua ciudad de Tiro, Malco hijo de Malco, convertido en un prominente escritor filosófico griego, que, a instancias de sus amigos helenos, cambia (o permite cambiar) su nombre semítico primero al griego Basilio[3] y luego a Porfirio[4], declarando así de forma simbólica su apoyo a la causa helena y su extracción fenicia. Lo interesante de este caso es que al mismo tiempo en su país de origen se producía un movimiento en contra: la creación de una literatura vernácula siria asociada a nombres como Bardesanes, Mani o Efrem. Este movimiento y otros similares que se producían en otros muchos lugares formaba parte del nacimiento de nuevas religiones populares contra las cuales el helenismo se vio obligado a defenderse.

Helenismo tardío: el cambio de la cultura secular a la cultura religiosa

En la situación que acabamos de indicar el concepto «helenismo» sufrió un cambio significativo. En los últimos años de la Antigüedad al universalismo nunca desafiado de los primeros siglos helenísticos le sucedió una época de nueva diferenciación basada principalmente en asuntos espirituales, y sólo de forma secundaria, en asuntos de carácter nacional, re-

gional y lingüístico. La cultura secular común se vio cada vez más afectada por una polarización mental en términos religiosos, que finalmente conduciría a la fragmentación de la antigua unidad en grupos exclusivos. En estas nuevas circunstancias, el término «heleno», utilizado como contraseña *en* un mundo totalmente helenizado, hace referencia a una causa asediada por sus oponentes cristianos o gnósticos, los cuales sin embargo no dejan de formar parte del mundo griego en cuanto a lenguaje y literatura. En este terreno común, el helenismo se convirtió casi en un sinónimo de conservadurismo y cristalizó en una definible doctrina en la cual toda la tradición de la Antigüedad pagana, tan religiosa como filosófica, se vio sistematizada por última vez. Sus seguidores y oponentes estaban repartidos de forma que el campo de batalla se extendía por todo el mundo civilizado. No obstante, la marea ascendente de la religión había absorbido el mismo pensamiento «griego» transformando su propio carácter: tanto por autodefensa del cristianismo como por necesidad interna la cultura secular helenística se convirtió en una cultura de carácter pronunciadamente religioso y pagano. Esto significa que en la época del surgimiento de la religión mundial, el helenismo mismo se convirtió en un credo religioso. Así es como Plotino y aún más Juliano el Apóstata concibieron su causa helena, es decir, pagana, que en el neoplatonismo fundó una especie de Iglesia con su propio dogma y discurso apologético. El helenismo, condenado, había pasado a ser una causa particular en el país del que era nativo. En esta hora crepuscular, el concepto de helenismo se vio ensanchado y empequeñecido al mismo tiempo. Se vio ensanchado en la medida en que, en su último atrincheramiento, incluso las creaciones puramente orientales como la religión de Mitra o la religión de Atis se contaban entre la tradición helenística que debía defenderse; se vio empequeñecido en la medida en que la causa contemplada en su totalidad se convirtió en una causa parcial, que representaba a un grupo cada vez más minoritario. No obstante, como hemos dicho, la lucha tenía lugar en un marco griego, es decir, en el marco de una cultura y una lengua helena universal. De tal forma esto era así que la triunfadora y heredera de esta lucha, la Iglesia cristiana de Oriente, sería una iglesia predominantemente griega: la obra de Alejandro Magno triunfó incluso en esta derrota del espíritu clásico.

Los cuatro estadios de la cultura griega

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, podemos distinguir cuatro fases históricas en la cultura griega: 1) anterior a Alejandro, la fase clásica como cultura nacional; 2) posterior a Alejandro, el helenismo como cultura cosmopolita secular; 3) helenismo tardío como cultura religiosa pagana; y 4) bizantinismo como cultura griega cristiana. La transición de la primera a la segunda fase se explica fundamentalmente como un desarrollo autónomo griego. En la segunda fase (300 a. C.-siglo I a. C.), el espíritu griego estaba representado por las grandes escuelas rivales de la filosofía, la Academia, los epicúreos, y sobre todo los estoicos, mientras que, simultáneamente, la síntesis grecoriental continuaba su avance. La transición de ésta a la tercera fase, el giro hacia la religión de civilización antigua en su conjunto y del espíritu griego que ésta comportaba, fue la obra de fuerzas profundamente antigriegas que, originarias de Oriente, entraron en la historia como nuevos factores. Entre el liderazgo de la cultura secular helenística y la posición defensiva final del último helenismo tardío que se había vuelto hacia la religión, se extienden tres siglos de movimientos espirituales revolucionarios que ejercieron su influencia en esta transformación, y entre los cuales el movimiento gnóstico ocupa un lugar prominente. De estos movimientos nos ocuparemos más tarde.

a) La parte oriental

Hasta ahora hemos tenido en cuenta el papel del mundo griego en la combinación Oriente y Occidente, y al hacerlo hemos arrancado de las condiciones internas previas que permitieron que la cultura helena se convirtiera en una civilización mundial gracias a las conquistas de Alejandro. Naturalmente estas condiciones previas tenían que competir con otras en el lado oriental, las cuales explican el papel de Oriente en la combinación: su pasividad aparente o real, su docilidad y su buena disposición ante un proceso de asimilación. El sometimiento político y militar no basta para explicar el curso de los acontecimientos, como lo demuestran a lo largo de la historia otras conquistas de zonas con una importante cultora, y en las cuales, a menudo, la parte vencedora sucumbe culturalmente ante la parte vencida. Podríamos preguntarnos incluso si, en un sentido más profundo o al menos parcialmente, algo de esto pudo suceder en el caso del helenismo. De cualquier modo, la ascendencia del lado griego resulta inequívoca y ésta determinó, al menos, la forma de to-

da expresión cultural futura. ¿Cuál era, entonces, la situación del mundo oriental en vísperas de la conquista de Alejandro, y cómo se explica su sometimiento ante la expansión de la cultura griega? ¿De qué forma sobrevivieron las fuerzas nativas orientales y continuaron expresándose bajo las nuevas condiciones del helenismo? Porque naturalmente este gran Oriente, formado por antiguas y orgullosas civilizaciones, no era simplemente una materia inerte a la que la cultura griega iba a moldear. Ambas cuestiones, la que concierne a la situación previa y la de su supervivencia, son infinitamente más difíciles de contestar en el lado oriental que en el griego. Estas son las razones que lo explican:

En primer lugar, en el tiempo que precede a Alejandro, en contraste con la riqueza de fuentes griegas, nos encontramos con una gran escasez de fuentes orientales, a excepción de la literatura judía. No obstante, este factor negativo, tomado como signo de esterilidad literaria, es en sí mismo un testimonio histórico que confirma lo que podemos inferir de las fuentes griegas sobre el estado contemporáneo de las naciones orientales.

Es más, este vasto Oriente, unificado en el Imperio persa por la fuerza, estaba lejos de ser una unidad cultural como la del mundo griego. La Hélade era igual en todas partes; Oriente, distinto en cada región. De esta forma, una respuesta a la cuestión de la situación cultural previa a la conquista tendría que dividirse en tantas partes como distintas entidades culturales la conformaban. Este hecho complica también el problema del propio helenismo con respecto a su componente oriental. Sin duda, Gustav Droysen, el creador del término «helenismo», con el cual se hace referencia a la síntesis postalejandrina y grecoriental, matizó el sentido del término al sostener que de las distintas individualidades nacionales englobadas en este proceso se desarrollaron distintas clases de helenismo. No obstante, en muchos casos, desconocemos estos factores locales en su forma original, aunque la homogeneidad general del desarrollo helenístico posterior sugiere la existencia de unas condiciones globales similares. De hecho, a excepción del caso de Egipto, podemos distinguir en el Oriente prehelenístico ciertas tendencias universalistas, los comienzos de un sincretismo espiritual que puede tomarse como contrapeso del giro cosmopolita del pensamiento griego. Pero de esto hablaremos más tarde.

Por último, en el período que siguió a Alejandro, la supremacía de la civilización panhelénica significó precisamente que el mismo Oriente, si

aspiraba de alguna manera a la expresión literaria, tenía que expresarse en lengua y estilo griegos. En consecuencia, el reconocimiento de estos ejemplos de autoexpresión como voces de Oriente contempladas en la totalidad de la literatura helenística es con frecuencia para nosotros un asunto de sutil y equívoca distinción: es decir, la situación creada por el helenismo es ambigua en sí misma. Más tarde analizaremos el interesante problema metodológico así planteado.

Estas son algunas de las dificultades con las que nos encontramos ante cualquier intento de clarificar la situación oriental en esa realidad dual que llamamos «helenismo». En cualquier caso, contamos con una idea general, si bien basada parcialmente en conjeturas, que indicaremos de forma resumida según convenga a nuestro propósito. En primer lugar, unas breves palabras sobre el estado del mundo oriental en vísperas de la conquista griega, que da cuenta del letargo de éste al principio y, más tarde, la lentitud de su respuesta.

Oriente en vísperas de las conquistas de Alejandro

Apatía política y estancamiento cultural

En términos políticos, este estado había sido determinado por la sucesión de imperios despóticos que habían azotado Oriente en los siglos precedentes. Sus métodos de conquista y de gobierno habían acabado con la estructura política de las poblaciones locales, acostumbrándolas a aceptar pasivamente la imposición de un nuevo amo con cada cambio de imperio. El destino del poder central era una cuestión indiscutible para unos súbditos que, simplemente, formaban parte de un botín. Mucho mas tarde, la visión de Daniel de los cuatro reinos aún refleja esta relación pasiva de los pueblos orientales ante la sucesión de distintos poderes políticos. De esta forma, las tres batallas que acabaron con el poder militar de la monarquía persa otorgaron al vencedor un vasto imperio formado por innumerables pueblos que habían perdido toda idea de autodeterminación y ni siquiera sentían la necesidad de participar en la toma de decisiones. La única resistencia popular seria con la que se topó Alejandro fueron las ciudades de Tiro y Gaza, que sólo fueron sometidas tras prolongados asedios. Esta excepción no fue accidental: la ciudad fenicia -y seguramente el caso de Gaza es similar- constituía, a pesar de su relación de vasallaje al Gran Rey, una organización política soberana, y, en la lar-

ga historia de rivalidad por la supremacía marítima entre los fenicios y los griegos, sus ciudadanos luchaban por una causa propia.

La apatía política convivía con un estancamiento cultural originado por distintas causas. Tras miles de años de existencia, en los antiguos centros de civilización oriental —en el Éufrates y en el Nilo— que habían sido también centros de poder político antes de la época persa, todo movimiento intelectual se había detenido y sólo quedaba la inercia de un formidable conjunto de tradiciones. No podemos detenernos aquí en explicaciones que nos apartarían demasiado de nuestro camino, por lo cual nos limitaremos a llamar la atención sobre este hecho, especialmente relevante en el caso de Egipto. Podemos, sin embargo, mencionar que la inmovilidad a la que nuestras predilecciones dinámicas gustan en llamar peyorativamente «petrificación», pueden también considerarse como una señal de la perfección alcanzada por un sistema de vida; consideración que bien puede ser aplicada al caso de Egipto.

Por otra parte, la práctica asiria y babilonia de expatriar y trasladar de un lugar a otro pueblos enteros conquistados, o, más exactamente, a su clase social y culturalmente dirigente, había destruido las fuerzas del crecimiento cultural en muchas de las regiones distantes de estos centros. Este destino terminó en muchos casos con pueblos culturalmente jóvenes que aún no habían desarrollado sus posibilidades. El poder central pagó por la docilidad imperial así ganada con la desecación de las fuentes potenciales de su propia regeneración. Nos encontramos aquí, sin duda, con una de las razones que explican el torpor de los antiguos centros antes mencionados: al destruir las fuerzas vitales de carácter regional y nacional en todo el reino, éstos se vieron rodeados de un auténtico desierto y, en tales condiciones de aislamiento, la cumbre del poder no fue capaz de beneficiarse de las influencias revitalizadoras que hubieran podido venir de estratos más bajos. Esto podría explicar en parte el estado de parálisis en el que Oriente parece haber estado inmerso antes de Alejandro y del cual fue liberado por la renovadora influencia del espíritu heleno.

Comienzos del sincretismo religioso

Sin embargo, este mismo estado de cosas tendría también algunos aspectos positivos para el papel que Oriente iba a desempeñar en la era helenística. No es sólo que la pasividad predominante o la ausencia de fuerzas de resistencia consciente facilitasen la asimilación. El mismo

debilitamiento de los aspectos estrictamente locales de las culturas indígenas significó la desaparición de multitud de obstáculos que impedían la fusión en una síntesis más amplia e hizo posible la entrada de estos elementos en un tronco común. El desarraigo y el trasvase de poblaciones enteras tuvo dos efectos especialmente significativos. Por una parte, favoreció la separación de contenidos culturales de su tierra de origen, su abstracción y adaptación a formas susceptibles de ser transmitidas, y, en consecuencia, su conversión en elementos válidos para un intercambio de ideas cosmopolita, tal como requería el helenismo. Por otra, favoreció un sincretismo prehelenístico, una fusión de dioses y cultos de orígenes diferentes y a veces extraordinariamente distantes entre sí, que de nuevo anticipa un rasgo importante del posterior desarrollo helenístico. La historia bíblica ofrece ejemplos de ambos procesos.

La primera descripción sobre la génesis de un sincretismo religioso deliberado se encuentra en 2 Re 17:24-41 y hace referencia a los nuevos habitantes de la Samaría evacuada, establecidos allí por orden del rey asirio. Se trata de la conocida historia sobre el origen de la secta samaritana que termina con estas palabras:

> Así temieron a Jehová aquellas gentes y al mismo tiempo sirvieron a sus ídolos; y también sus hijos y sus nietos: según como hicieron sus padres, así hacen hasta hoy.

A escala mundial el sincretismo religioso se convertiría más tarde en una característica decisiva del helenismo, el origen lo encontramos en Oriente mismo.

Comienzos de la abstracción teológica en la religión judía, babilonia y persa

Más importante incluso es el segundo desarrollo ya mencionado: la transformación de la substancia de las culturas locales en ideologías. Por tomar otro ejemplo clásico de la Biblia, el exilio babilonio obligó a los judíos a desarrollar ese aspecto de su religión cuya validez trascendía las condiciones particulares palestinas y a oponer el credo así obtenido a los distintos principios religiosos del mundo al cual habían sido arrojados. Esto significó una confrontación de ideas con ideas. En el capítulo segundo de Isaías, encontramos esta posición plenamente desarrollada: el

principio puro del monoteísmo es enunciado como un principio universal, liberado de las limitaciones específicamente palestinas del culto a Yahvé. De esta forma, el desarraigo produjo el desarrollo de un proceso que realmente había empezado con los antiguos profetas.

No obstante, lo extraordinario del caso judío o ciertos paralelismos con estos procesos pueden explicarse también por la desintegración política de Oriente o ser inferidos del curso último de los acontecimientos. Así, tras la derrota babilonia a manos de los persas, la antigua religión babilonia dejó de ser un culto estatal ligado a un centro político y a unas tareas legisladoras. Como parte de las instituciones de la monarquía, la religión babilonia había disfrutado de un status oficial definido, y esta relación con un sistema local de poder secular había apoyado y limitado su papel a un tiempo. Tanto el apoyo como la limitación desaparecieron con la pérdida de su condición de estado. La forma en que la religión se liberó de su función política produjo un desarraigo comparable al desarraigo territorial de Israel. El destino de sometimiento e impotencia política que vivió en el Imperio persa forzó a la religión babilonia a apoyarse, únicamente y de ahí en adelante, en su contenido espiritual. Desconectada de las instituciones del sistema de poder local y disfrutando del prestigio de su autoridad, volvió a depender de sus cualidades *teológicas* propias, formuladas como tales si querían mantener su status frente a otros sistemas religiosos igualmente vigentes y que competían también por el espíritu de los hombres. De esta forma, el desarraigo político condujo a la liberación de la substancia espiritual. Como tema de especulación, el principio generalizado adquirió una vida propia y desarrolló sus implicaciones abstractas. Intentaremos desentrañar aquí la labor de una ley histórica que nos ayude a comprender muchos de los procesos mentales de los últimos tiempos de la Antigüedad. En el caso de la religión babilonia, el éxito de este movimiento hacia la abstracción es aparente en su forma más tardía tal como emergió a la luz plena del helenismo. Como desarrollo unilateral de sus originales rasgos astrales, el culto antiguo se transformó en una doctrina abstracta, en el sistema razonado de la *astrología*; un sistema que por su contenido intelectual, presentado ahora con forma griega, se convirtió en una poderosa fuerza en el mundo helenístico de las ideas.

De manera comparable y para terminar, la antigua religión persa del mazdeísmo se separó también de su origen iranio. Llevada por todos los

países, desde Siria a India por una nación gobernante reducida en términos numéricos, había encontrado en medio de la pluralidad religiosa del Imperio persa algo parecido a una situación cosmopolita. Con la caída del Imperio perdió no sólo el apoyo con el que había contado sino también el odio de una ley extranjera y, a partir de entonces, compartió con otros credos, en países fuera de Persia, los mismos lastres y ventajas de la diáspora. Una vez más, de la tradición nacional menos definida se extrajo un inequívoco principio metafisico que se desarrolló hasta convertirse en un sistema de significación intelectual general: el sistema del dualismo teológico. En su contenido generalizado, esta doctrina dualista llegaría a ser uno de los grandes poderes del sincretismo helenístico de las ideas. En la misma Persia, la reacción general que condujo a su vez a la fundación de los reinos de Partia y de la nueva Persia estaba preparada y se acompañaba de una restauración religiosa que, a su vez, se vio obligada a sistematizar y a dogmatizar el contenido de la antigua religión popular, un proceso en cierta forma análogo a la creación contemporánea del Talmud. Así, en la tierra natal y en la diáspora, el cambio de condiciones condujo a un resultado similar: la transformación de la religión tradicional en un sistema teológico cuyas características se aproximan a las de una doctrina racional.

Podemos pensar que se produjeron procesos similares en todo Oriente, procesos por los cuales las creencias originalmente nacionales y locales se adaptaron para convertirse en elementos de un intercambio internacional de ideas. Estos procesos conducían a la dogmatización, en el sentido de que se extraía un principio del cuerpo de la tradición y se desarrollaba hasta transformarse en una doctrina coherente. La influencia griega, que aportaba estímulos y herramientas lógicas, hizo madurar este proceso por doquier; si bien, como hemos intentado demostrar, en Oriente ya habían iniciado algunos de éstos en vísperas del helenismo. Los tres que hemos mencionado fueron elegidos con una intención particular: el monoteísmo judío, la astrología babilonia y el dualismo iranio fueron quizá las tres fuerzas espirituales más importantes con las que Oriente contribuyó a la configuración del helenismo, y cuya influencia marcó de forma creciente y determinante su curso posterior.

Hasta aquí cuanto se refiere a las llamadas «condiciones previas». Quizá debamos hacer una pausa ahora para llamar la atención sobre el hecho de que la primera civilización cosmopolita conocida para la historia, pues

así deberíamos considerar la civilización helenística, fue posible gracias a determinadas catástrofes que se cernieron sobre los elementos originales de la cultura regional. Sin la caída de estados y naciones, este proceso de abstracción e intercambio nunca se hubiera producido a tal escala. Aunque menos obvio, esto vale incluso para el lado griego, donde el declive político de la polis, la más intensa de estas formaciones particulares, supuso una comparable condición previa de carácter negativo. Sólo en el caso de Egipto, que omitimos en nuestro examen, las condiciones fueron totalmente diferentes. En conjunto, sin embargo, es de Asia —bien semítica o irania— de donde salieron las fuerzas que actuaron en la síntesis helenística junto con la herencia griega: de esta forma podemos limitar nuestro esbozo a las condiciones asiáticas.

Oriente bajo el helenismo

Después de haber analizado las condiciones previas, debemos considerar brevemente el destino de Oriente bajo el nuevo reparto del helenismo. Lo primero que observamos es que Oriente guardó silencio durante varios siglos y fue todo menos invisible a la luz todopoderosa del sol helénico. Con relación a los sucesos acaecidos desde el siglo I d. C. en adelante, podríamos referirnos a este primer estadio de apertura como a un período de latencia del pensamiento oriental. De esta observación podría derivarse una división de la época helenística en dos períodos diferentes: un período de evidente dominio griego y sumersión oriental, y un período de reacción de un Oriente que renace y a su vez avanza victorioso, en una especie de contraataque espiritual, hacia Occidente y re- modela la cultura universal. Naturalmente, estamos hablando en términos intelectuales y no políticos. En este sentido, la helenización de Oriente prevalece en el primer período, igual que la orientalización lo hace en el segundo, proceso este último que culmina en torno al año 300 d. C. El resultado de ambos procesos es una síntesis que pervivió hasta la Edad Media.

La sumersión de Oriente

Seremos breves en relación con el primer período. Fue ésta la época de los reinos seléucida y ptolemaico, caracterizados especialmente por el florecimiento de Alejandría. El helenismo triunfó en todo Oriente y constituyó la cultura general cuyos cánones de pensamiento y expresión

adoptaba todo aquel que deseaba participar en la vida intelectual de la época. Sólo se escuchaba la voz griega: cualquier declaración pública se emitía en este idioma. Con respecto a lo que dijimos sobre la entrada de los orientales en la vida intelectual griega, el mutismo de Oriente no puede considerarse una falta de vitalidad intelectual por parte de estos individuos, más bien hace referencia al hecho de que éste no hablaba por sí mismo o en su propio nombre. Cualquier persona que tuviera algo que decir no tenía otra elección que decirlo en griego, no sólo en términos de lenguaje sino también en términos de concepto, de ideas y de forma literaria, es decir, como parte ostensible de la tradición griega.

Por otro lado, es seguro que la civilización helenística, extraordinariamente abierta y hospitalaria, daba cabida a las creaciones del pensamiento oriental una vez que éstas habían asumido la forma griega. Así, la unidad formal de esta cultura cubrió de hecho una pluralidad, si bien siempre, y por así decir, bajo el sello oficial griego. Para Oriente, esta situación engendró una especie de mimetismo que tuvo profundas consecuencias en su futuro. El pensamiento griego, por su parte, tampoco pudo mantenerse incólume: el reconocimiento de la diferencia entre lo llamado «griego» antes y después de Alejandro determinó que Droysen introdujera el término «helenístico» para distinguirlo del clásico «heleno». «Helenístico» no iba sólo a nombrar la transformación de la cultura de la polis en cultura cosmopolita, y las transformaciones inherentes a este proceso, sino también el cambio de carácter que se produjo tras la recepción de las influencias orientales en este todo acrecentado.

No obstante, el anonimato de las contribuciones orientales hace que estas influencias sean difíciles de identificar. Hombres como Zenón, a quien ya hemos mencionado, no deseaban ser sino helenos, y su asimilación fue tan completa como es posible en estos casos. En términos generales, la filosofía discurrió por los caminos trazados por las escuelas nativas griegas, si bien, al final del período, unos dos siglos después de Zenón, comenzó también a dar significativas señales de cambio en su hasta entonces autónomo desarrollo. Las señales no dejan de ser en un principio bastante ambiguas. La larga polémica sobre Posidonio de Apamea (*ca*. 135-50 a. C.) ilustra bien la dificultad para atribuir influencias con un mínimo grado de certeza, o la escasa seguridad con que puede determinarse qué es genuinamente griego o qué está teñido de orientalismo en este período. ¿Es la ferviente religión astral que impregna su fi-

losofía una expresión del pensamiento oriental o no? Ambas posibilidades pueden ser discutidas, y seguramente lo seguirán siendo, aunque lo que resulta indudable es que, fuera o no griego de nacimiento, Posidonio de Apamea consideraba su pensamiento totalmente griego. En este caso, igual que en la descripción general, no podemos exigir más seguridad que la que la compleja naturaleza de la situación permite. Si analizamos el caso teniendo en consideración el anonimato, el pseudoanonimato casi podríamos decir, que encubre el elemento oriental, deberemos contentarnos con la impresión general de que las influencias orientales, en su sentido más amplio, estuvieron presentes en todo este período de dominio del pensamiento griego.

La creciente literatura sobre «la sabiduría de los bárbaros» que aparece en las cartas griegas constituye un caso más revelador: este tema no es sólo materia de interés para los historiadores sino que asume con el tiempo un carácter propagandístico. La iniciativa de los autores griegos en este campo fue retomada en los antiguos centros de Oriente, Babilonia y Egipto por sacerdotes nativos que comenzaron a escribir relatos de su historia y de su cultura nacional en lengua griega. El mundo antiguo contó siempre con una curiosidad respetuosa por parte del público griego, si bien la frecuencia cada vez mayor con que ésta se vio acompañada de una receptividad hacia los contenidos espirituales hizo que de manera imperceptible los historiadores se sintieran incitados a convertirse en maestros y en predicadores.

No obstante, la forma más importante en que Oriente contribuyó a la cultura helenística de ese momento se produjo no en el campo de la literatura sino en el del culto: el *sincretismo* religioso, que iba a convertirse en el hecho más decisivo de la fase posterior, comienza a tomar forma en este primer período de la época helenística. El significado del término «sincretismo» puede ampliarse también, como normalmente se hace, para abarcar los fenómenos seculares, y es así como la totalidad de la civilización helenística —una cultura de naturaleza crecientemente mixta— podría denominarse «sincrética». Estrictamente hablando, sin embargo, el sincretismo denota un fenómeno religioso que el antiguo término «teocrasia», es decir, la mezcla de dioses, expresa de forma más adecuada. Es éste un fenómeno capital del período, del cual, a pesar de nuestra familiaridad con la mezcla de ideas y de valores culturales, no contamos con un fenómeno paralelo en la experiencia contemporánea.

Fueron el alcance y la profundidad siempre crecientes de este fenómeno los que, en un momento dado, produjeron el salto del primer al segundo período, religioso oriental, del helenismo. La teocrasia tuvo su expresión en el mundo del mito y en el del culto, y una de sus herramientas lógicas más importantes fue la alegoría, de la cual la filosofía ya había hecho uso en su relación con la religión y el mito. De todos los fenómenos a los que hacemos alusión en este análisis del primer período del helenismo, es en el fenómeno religioso donde Oriente se muestra más activo y más él mismo. El creciente prestigio de los dioses y los cultos orientales en el mundo occidental anunciaron el papel que Oriente iba a tener en el segundo período, cuando el liderazgo pasó a sus manos. Mientras la contribución griega al todo helenístico fue la de una cultura secular, la de Oriente fue religiosa.

En suma, podemos afirmar que la primera parte del helenismo, que se prolonga aproximadamente hasta el tiempo de Cristo, se caracteriza principalmente por la secular cultura griega. Por lo que se refiere a Oriente, es éste un tiempo de preparación para su resurgimiento, un tiempo comparable a un período de incubación. Por nuestra parte, sólo podemos conjeturar sobre las profundas transformaciones que debieron producirse tras su posterior erupción en la superficie helenística. Con la sola excepción de la revuelta macabea, apenas existen intentos de autoafirmación oriental en la órbita helenística en todo el período que va de Alejandro a César. Más allá de esas fronteras, la fundación del reino parto y el resurgimiento del mazdeísmo encuentran un paralelismo con el caso judío. Estos acontecimientos apenas perturban la descripción general de este período en el cual la Hélade juega el papel de parte asimiladora y Oriente el de parte asimilada.

Conceptualización griega del pensamiento oriental

No obstante, este período de latencia tuvo una gran importancia en la historia de Oriente. El monopolio griego de todas las formas de expresión intelectual tuvo para el espíritu oriental efectos de represión y de liberación a un tiempo: represión porque este monopolio lo privaba de su medio nativo y obligaba a un disimulo de la expresión de sus propios contenidos; liberación porque la forma conceptual griega ofrecía al pensamiento oriental una posibilidad totalmente nueva de expresar el significado de su propia herencia. Hemos visto cómo, en vísperas del helenis-

mo, los principios espirituales que se podrían transmitir habían comenzado a separarse de la masa de la tradición popular; pero este proceso sólo fructificaría con los medios lógicos facilitados por el espíritu griego. Porque Grecia había inventado el *logos*, el concepto abstracto, el método de exposición teórica, el sistema razonado: uno de los más grandes descubrimientos de la historia del pensamiento humano. El helenismo facilitó a Oriente este instrumento formal, aplicable a cualquier tipo de contenido, y Oriente hizo uso de él en aras de su propia expresión. El efecto de este beneficio, cuya manifestación tardaría en llegar, fue inconmensurable. Hasta entonces, el pensamiento de Oriente había rehuido lo conceptual y se había expresado en imágenes y símbolos, disfrazando más que exponiendo lógicamente sus objetivos fundamentales en forma de mitos y de ritos. Esta expresión había permanecido cofinada en la rigidez de sus antiquísimos símbolos, y fue liberada de su prisión por el vivificante aliento del pensamiento griego, el cual dio nuevo impulso y herramientas adecuadas a todas las tendencias de abstracción surgidas con anterioridad. En el fondo, el pensamiento oriental continuó siendo mitológico, como evidenció su nueva aparición ante el mundo; en el intermedio, no obstante, aprendió a dar a sus ideas la forma de *teorías* y a utilizar no sólo imágenes sensuales sino conceptos racionales a la hora de exponerlas. De esta manera, la formulación definitiva del dualismo, del fatalismo astrológico y del monoteísmo trascendente llegó gracias a la conceptualización griega. Con la categoría de las doctrinas metafísicas estos sistemas ganaron aceptación general y su mensaje pudo dirigirse a la totalidad. De esta forma, el espíritu griego liberó al pensamiento oriental de las ataduras de su propio simbolismo y, gracias a la reflexión del *logos*, le permitió descubrirse. Así, llegado el momento, Oriente lanzaría su contraofensiva con las armas adquiridas en el arsenal griego.

El «submundo» oriental

Inevitablemente, las bendiciones de un desarrollo de esta clase no están exentas de aspectos de otra índole, y los peligros que éste supuso para la substancia genuina del pensamiento oriental son obvios. Por un motivo: toda generalización y racionalización se paga con la pérdida de especificidad. Más concretamente, el predominio griego tentó, como es lógico, a los pensadores orientales a beneficiarse del prestigio de todo lo griego, y éstos expresaron sus principios no de forma directa sino bajo el

disfraz de principios análogos entresacados de la tradición del pensamiento griego. De esta forma, por ejemplo, el fatalismo astrológico y la magia podían vestirse los ropajes de la cosmología estoica, con sus doctrinas de la simpatía y la ley cósmica, de igual forma que el dualismo podía hacerlo con los ropajes del platonismo. Para la mentalidad de la asimilación esto supuso sin duda una mejora, pero el mimetismo así iniciado tuvo consecuencias en el posterior desarrollo del pensamiento oriental y plantea peculiares problemas de interpretación para el historiador. El fenómeno que, utilizando un término prestado de la mineralogía, Oswald Spengler llamó «pseudomorfismo» será analizado más adelante (ver cap. 2.*d*).

El predominio griego tuvo otro efecto quizá aún más profundo en la vida interna de Oriente, un efecto que sólo se haría evidente mucho más tarde: la división del espíritu oriental en dos corrientes, una que fluía en la superficie y otra sumergida, una tradición pública y otra secreta. Porque la fuerza del ejemplo griego no sólo tuvo un efecto estimulador sino también represor. Sus normas selectivas actuaron como un filtro: aquello que era susceptible de ser helenizado superaba la prueba y salía a la luz, es decir, se convertía en parte del articulado estrato superior de la cultura cosmopolita; el resto, lo radicalmente disinto y no asimilable, era excluido y pasaba a formar parte de la corriente sumergida. Este «resto» no podía sentirse representado por las creaciones convencionales del mundo literario, no podía reconocerse en el mensaje general. Para oponer su mensaje al mensaje dominante tenía que encontrar su propio lenguaje, y encontrarlo se convirtió en un proceso tan largo como arduo. Las tendencias del espíritu de Oriente más genuinas y originales, más del futuro que del pasado, fueron las que se vieron obligadas a vivir esta existencia subterránea. Así, el monopolio espiritual de Grecia fue causa del crecimiento de un Oriente invisible cuya vida secreta creó una corriente antagonista bajo la superficie de la civilización pública helenística. Este período de sumersión debió de producir distintos procesos de profunda transformación, nuevos puntos de partida con grandes repercusiones. Naturalmente, nosotros no los conocemos, y toda descripción que de ellos hacemos, basada en conjeturas, carecería de base si no fuera por la repentina erupción de un nuevo Oriente al comienzo de la era, una erupción cuya fuerza y alcance podemos deducir a partir de su período de incubación.

El resurgimiento de Oriente

Lo que sí podemos atestiguar es una explosión de Oriente, que se produce en un período próximo a los comienzos del cristianismo. Como agua largo tiempo retenida, su fuerza rompió el dique helenístico y desbordó el mundo antiguo; fluyó hacia las formas griegas establecidas y las llenó de su contenido, creando también nuevos cauces. La metamorfosis del helenismo en una cultura religiosa oriental se puso en marcha. El momento del despegue se vio determinado, quizá, por la coincidencia de dos situaciones complementarias: por una parte, la maduración del crecimiento subterráneo de Oriente, que permitía su salida a la luz, y por otra, la disposición de Occidente a aceptar una renovación religiosa; una disposición que incluso podríamos denominar «profunda necesidad», basada en el estado espiritual de ese mundo y por la cual éste respondió intensamente al mensaje de Oriente. Esta relación complementaria de actividad y receptividad no deja de parecerse, si bien en sentido inverso, a la que tres siglos antes había encontrado Grecia en su avance hacia Oriente.

El renovado pensamiento oriental

A la hora de analizar estos acontecimientos, es importante señalar que no estamos asistiendo a una reacción del *antiguo* Oriente sino a un nuevo fenómeno que en ese momento crucial entra en la historia. El «Antiguo Oriente» había muerto. El nuevo despertar no significaba la resurrección clasicista de una herencia honrada durante siglos. Ni siquiera las conceptualizaciones que se habían producido poco antes en el pensamiento oriental constituían la verdadera causa del movimiento. El dualismo, el fatalismo astrológico y el monoteísmo tradicionales se vieron inmersos en el movimiento, si bien bajo un nuevo y particular sesgo que, en su forma actual, servía a la representación de un nuevo principio espiritual, algo también aplicable al uso de los términos filosóficos griegos. Es necesario hacer hincapié en este hecho desde el principio, ya que la idea contraria que producen las apariencias externas confundió durante mucho tiempo a los historiadores, llevándoles a creer que, salvo la parte cristiana, el tejido del pensamiento que estudiaban estaba confeccionado, simplemente, con los remanentes de tradiciones más antiguas. Estas tradiciones aparecen de hecho en la nueva corriente: símbolos del antiguo pensamiento oriental, sin duda la totalidad de su herencia mitológica; ideas y figuras de su saber bíblico; elementos doctrinales y terminológi-

cos de la filosofía griega, especialmente del platonismo. El sincretismo de la situación hizo posible que se pudiera disponer de todos estos elementos y pudieran combinarse a voluntad, si bien es sólo responsable del aspecto exterior del fenómeno y no de su esencia. Este aspecto exterior resulta confuso por sus elementos compositivos, más incluso por las asociaciones de los nombres antiguos. No obstante, aunque estas asociaciones no son ni mucho menos irrelevantes, podemos discernir un nuevo centro espiritual en torno al cual cristalizan los elementos de la tradición, la unidad tras su multiplicidad; y es ésta, más que los medios sincréticos de expresión, la verdadera entidad a la que nos enfrentamos. Si reconocemos este centro como una fuerza autónoma, aceptaremos que, más que estar constituido por la confluencia de esos elementos, dicho centro hace uso de ellos, y que, a pesar de su carácter manifiestamente sintético, el todo así originado debe ser entendido no como el producto de un eclecticismo no comprometido sino como un sistema de ideas original y determinado.

No obstante, este sistema se obtiene como tal a partir de la masa de materiales diferentes y responde a una serie de preguntas adecuadas, es decir, es el resultado de la interpretación guiada por un conocimiento anticipatorio de la unidad subyacente. No puede negarse cierta circularidad en la prueba así obtenida, tampoco el elemento subjetivo implicado en la anticipación intuitiva del objetivo hacia el cual va a dirigirse la interpretación. Esta es, sin embargo, la naturaleza y el riesgo de la interpretación histórica, que debe guiarse a partir de una impresión inicial del material y sólo se justifica por el resultado, por lo convincente o plausible de sus proposiciones, y sobre todo por la experiencia progresivamente confirmativa de piezas que encajan al entrar en contacto con el patrón hipotético.

Principales manifestaciones del influjo oriental en el mundo helenístico

Debemos ahora enumerar resumidamente los fenómenos en los cuales el influjo oriental se manifiesta en el mundo helenístico, desde los comienzos de la era cristiana en adelante. En líneas generales, éstos son los siguientes: la expansión del judaismo helenístico, y en especial de la filosofía judeoalejandrina; la expansión de la astrología babilonia y de la magia, coincidente con el crecimiento general del fatalismo en el mundo

occidental; la expansión de distintos cultos mistéricos en el mundo helenístico romano, y su evolución hacia religiones de los misterios espirituales; el surgimiento del cristianismo; el florecimiento de los movimientos gnósticos y de sus grandes sistemas dentro y fuera del marco cristiano; y la aparición de las filosofías trascendentales del último período de la Antigüedad, que dan comienzo con el neopitagorismo y culminan con la escuela neoplatónica.

Diferentes como son, todos estos fenómenos están, a grandes rasgos, relacionados entre sí. Sus enseñanzas tienen importantes puntos en común, e incluso en sus divergencias comparten un clima de pensamiento común: la literatura de cada uno de ellos complementa nuestra comprensión de los otros. Más obvia que el reinado de la substancia espiritual resulta la recurrencia de patrones de expresión típicos, de imágenes y fórmulas específicas, que recorre la literatura de todo el grupo. En Filón de Alejandría encontramos, además de los elementos platónicos y estoicos de los que está saturado el centro medular judío, el lenguaje de los cultos mistéricos y la incipiente terminología de un nuevo misticismo. Las religiones de los misterios por su parte mantienen una estrecha relación con el complejo de ideas astral. El neoplatonismo se muestra enteramente abierto a toda la ciencia popular religiosa pagana, especialmente a la oriental, y reivindica su antigüedad, así como un halo de espiritualidad. El cristianismo, incluso en sus manifestaciones «ortodoxas», tuvo desde el principio (al menos desde san Pablo, sin duda) aspectos sincréticos, si bien sobrepasados con mucho, en este sentido, por sus vástagos heréticos: los sistemas gnósticos. Estos sistemas son un compendio de mitologías orientales, doctrinas astrológicas, teología irania, elementos de la tradición judía —bíblica, rabínica u ocultista—, escatología salvífica cristiana, o términos y conceptos platónicos. El sincretismo obtuvo en este período su mayor eficacia; dejó de estar limitado a cultos específicos y al cuidado de sus sacerdotes, para introducirse en todo el pensamiento de la época y mostrarse en todos los campos de la expresión literaria. Así, ninguno de los fenómenos que hemos enumerado pueden considerarse aislados del resto.

No obstante, el sincretismo, la combinación de ideas e imágenes dadas, es decir, de las monedas acuñadas por las distintas tradiciones, constituye sólo un hecho formal que deja abierta la cuestión del contenido mental cuyo aspecto externo determina. ¿Existe un elemento aglutinador

—nos preguntamos cuando nos enfrentamos a un fenómeno formado por tantos elementos— y, de existir, en qué consiste? ¿De qué está hecha la fuerza que organiza la materia sincrética? Dijimos al principio, como afirmación preliminar, que a pesar de su exterior «sintético» el nuevo espíritu no era un eclecticismo desorientado. ¿Cuál era entonces el principio que lo movía y cuál la dirección tomada?

La unidad subyacente:
representatividad del pensamiento gnóstico

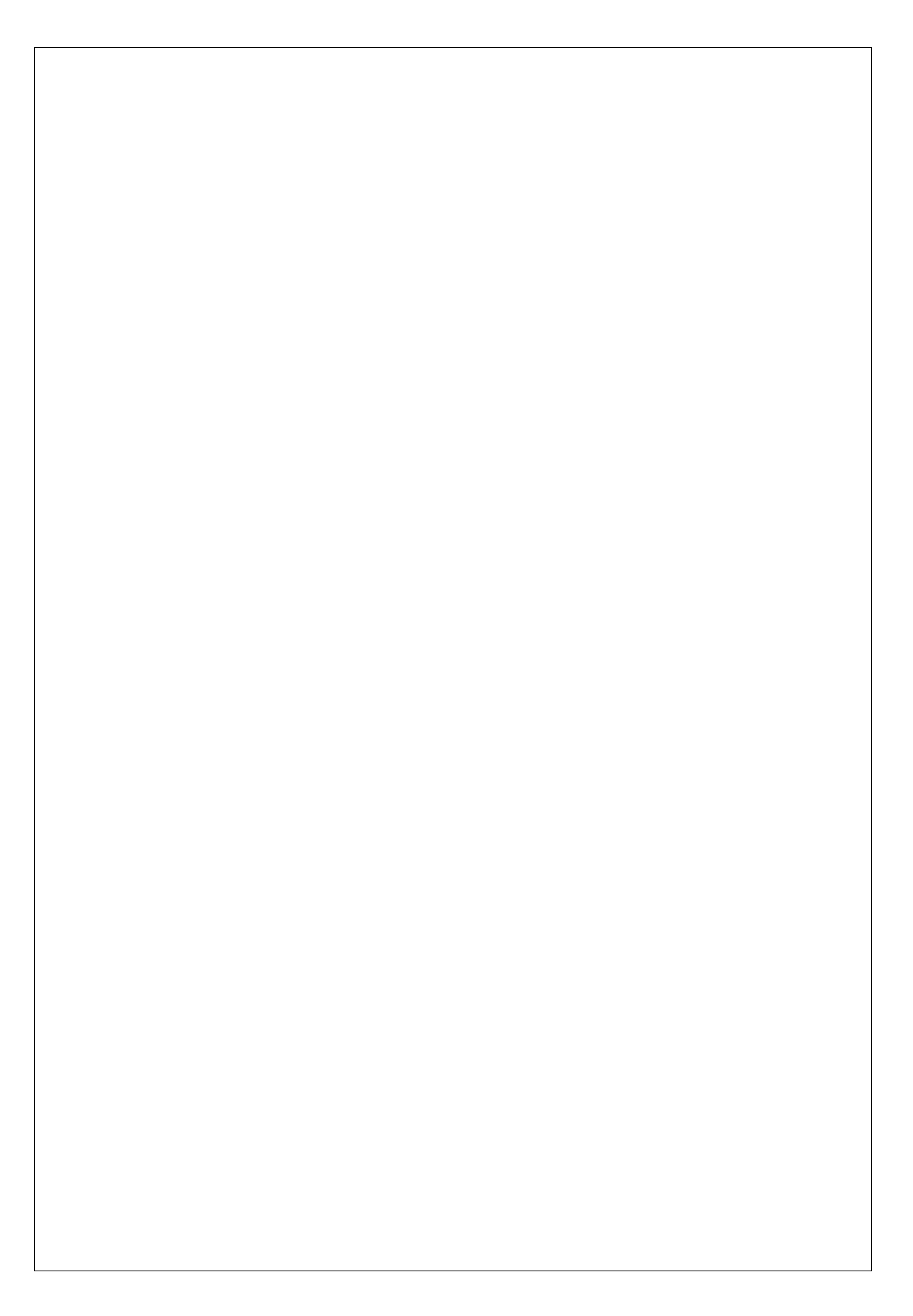
Para alcanzar una respuesta a esta cuestión es preciso fijar la atención en ciertas actitudes mentales características, que están presentes con mayor o menor claridad en todo el grupo, aunque sus componentes sean muy divergentes en cuanto a su contenido y nivel intelectual. Si es cierto que en estos rasgos comunes encontramos un principio espiritual que no estaba presente en los elementos dados de la combinación, podemos identificarlo como verdadero agente de la misma. Ahora bien, en toda la literatura mencionada es posible discernir un principio tan novedoso, aunque con diversos matices de determinismo. Dicho principio aparece por doquier en los movimientos que vienen de Oriente, de forma más sobresaliente en ese grupo de movimientos espirituales que se engloban bajo el nombre de «gnósticos». Podemos, por tanto, considerar a este último el representante más radical e intransigente de un nuevo espíritu y, por medio de la analogía, llamar consecuentemente a ese *principio general,* que en representaciones menos equívocas se extiende más allá del área de la literatura gnóstica propiamente dicha, «principio gnóstico». Sea cual fuere la utilidad de la extensión del significado de este término, es cierto que el estudio de este grupo particular es extraordinariamente interesante no sólo en sí mismo sino también porque puede aportar, si no *la* clave de toda aquella época, al menos una contribución vital para su comprensión. Personalmente, me inclino con fuerza a observar toda esta serie de fenómenos en los cuales se manifiesta el influjo oriental, por un lado, como un conjunto de refracciones de este hipotético principio gnóstico, y por otro, de reacciones contra este mismo principio; idea que ya he desarrollado en otro lugar[5]. Independientemente de hasta qué punto pueda admitirse esta visión, ésta comporta en su propio significado la precisión según la cual aquello que puede identificarse como un común denominador puede también llevar muchas máscaras y admite muchos grados de

disolución y de compromiso con principios en conflicto. En muchos casos, por tanto, podrá ser únicamente uno de los elementos de un complejo conjunto de motivos intelectuales, un elemento sólo en parte efectivo y desarrollado en el todo resultante de forma imperfecta. En cualquier caso, siempre que se hace sentir resulta un factor novedoso y su revelación menos adulterada se encuentra en la literatura gnóstica propiamente dicha. Hacia esa literatura nos volvemos ahora, reservando para más adelante (Tercera parte) el intento de ubicar su mensaje en el más amplio escenario de la cultura contemporánea.



Primera parte

Literatura gnóstica: principales dogmas, lenguaje simbólico



2. El significado de «gnosis» y el alcance del movimiento gnóstico

a) Clima espiritual de la época

Al comienzo de la era cristiana y, progresivamente, a lo largo de los dos siglos siguientes, el mundo mediterráneo oriental se encontraba en un momento de profunda agitación espiritual. La génesis del propio cristianismo y la respuesta a su mensaje evidencian esta agitación, sin bien no de forma exclusiva. Con respecto al medio en el que se origina el cristianismo, los Manuscritos del Mar Muerto, recientemente descubiertos, han supuesto un firme soporte a la tesis, razonablemente sostenida con anterioridad, según la cual Palestina era un hervidero de movimientos es- catológicos (es decir, orientados hacia la salvación) y el surgimiento de la secta cristiana no fue más que un incidente aislado. En el pensamiento de las numerosas sectas *gnósticas* que, de la mano de la expansión cristiana, comenzaron a surgir por doquier, la crisis espiritual de la época encontró su expresión más atrevida y, por así decir, su representación más extrema. La oscuridad de sus especulaciones, intencionadamente provocativas en parte, realza más que disminuye su representatividad simbólica del pensamiento de un período agitado. Antes de centrar nuestra investigación en el fenómeno particular del gnosticismo, debemos indicar brevemente los principales rasgos que caracterizan a este pensamiento contemporáneo en su conjunto.

En primer lugar, todos los fenómenos que mencionamos en conexión con la «ola oriental» son de una naturaleza decididamente *religiosa*, y, como hemos repetido, ésta es la principal característica de la segunda fase de la cultura helenística en términos generales. En segundo lugar, todas estas corrientes están en cierta medida emparentadas con la *salvación*: la religión general de este período es una religión salvífica. En tercer lugar, todas ellas ponen de manifiesto una concepción extremadamente *trascendente* (es decir, transmundana) de Dios y, en relación con ésta, una idea igualmente trascendente y ultramundana del objetivo de la salvación. Por

último, estas corrientes sostienen un *dualismo* radical de los ámbitos del ser —Dios y el mundo, espíritu y materia, cuerpo y alma, luz y oscuridad, bien y mal, vida y muerte—, y, consecuentemente, una extrema polarización de la existencia que afecta no sólo al hombre sino al conjunto de la realidad: la religión general del período es una *religión salvífica, dualista y trascendente.*

b) El término «gnosticismo»

Volviendo al gnosticismo en particular, nos preguntamos sobre el significado de este término, sobre el lugar de origen del movimiento gnóstico y sobre la documentación literaria que nos queda del mismo. La palabra «gnosticismo», que ha servido como título colectivo para multitud de doctrinas sectarias que hicieron su aparición dentro y en torno al cristianismo durante los primeros y críticos siglos de su existencia, deriva de *gnósis*, el término griego que designa el «conocimiento». El énfasis puesto en el *conocimiento* como medio para obtener la salvación, incluso como forma salvadora, y la pretensión de que este conocimiento se encuentra en la doctrina, son rasgos comunes de las numerosas sectas en las que históricamente se expresó el movimiento gnóstico. En realidad, sólo los miembros de un conjunto de grupos poco numerosos se hicieron llamar gnósticos, «los conocedores»; si bien ya Ireneo, en el título de su trabajo, utilizó el término «gnosis» (al que había añadido «la falsamente llamada») para referirse a todas las sectas que compartían con ellos ese énfasis y ciertas características. En ese sentido podemos hablar de escuelas, sectas y cultos gnósticos; de escritos y enseñanzas gnósticos; de mitos y de especulaciones gnósticos, e incluso de una religión gnóstica.

Siguiendo el ejemplo de los primeros autores que llevaron este nombre más allá de la autodenominación de un número escaso de grupos, no estamos obligados a detenernos donde lo hicieron su conocimiento o su polémico interés y podemos utilizar el término como un concepto de clase, que aplicaremos allí donde estén presentes determinadas propiedades. De esta forma y dependiendo del criterio observado, la extensión del área gnóstica podrá resultar más o menos amplia. Esencialmente, los Padres de la Iglesia consideraron el gnosticismo como una herejía cristiana y redujeron sus informes y refutaciones a sistemas que o habían brotado ya del suelo del cristianismo (como el sistema valentiniano) o habían añadido y adaptado de alguna manera la figura de Cristo a su ya heterogé-

nea enseñanza (como el sistema de los frigios naasenos) o, a través del común trasfondo judío, estaban suficientemente próximos como para ser considerados elementos competidores y deformadores del mensaje cristiano (como el sistema de Simón Mago). La investigación moderna ha ampliado progresivamente esta visión tradicional arguyendo la existencia de un gnosticismo *judío precristiano* y *pagano helenístico*, y dando a conocer las fuentes *mandeas*, el ejemplo más sorprendente del gnosticismo oriental fuera de la órbita helenística, así como otros nuevos materiales. Por último, si consideramos no tanto el tema especial del «conocimiento» sino el espíritu dualista y anticósmico en general, la religión de *Mani* deberá clasificarse también como gnóstica.

a) El origen del gnosticismo

A continuación, al preguntarnos dónde o a partir de qué tradición histórica se origina el gnosticismo, nos enfrentamos a un antiguo enigma de la especulación histórica: las teorías más opuestas han sido formuladas en el curso del tiempo y aún siguen vivas. Los primeros Padres de la Iglesia y, de forma independiente, Plotino pusieron especial énfasis en la influencia de *Platón* y de la malentendida filosofía helénica en un pensamiento cristiano que no estaba todavía consolidado. Algunos eruditos modernos han hablado a su vez de un origen helénico, babilonio, egipcio o iranio, así como de todas las combinaciones posibles de éstos entre sí y con elementos judíos y cristianos. Teniendo en cuenta que, en cuanto a la forma de su representación, el gnosticismo es un producto del sincretismo, cada una de estas teorías encuentra un apoyo en las fuentes, si bien ninguna de ellas es satisfactoria considerada aisladamente; tampoco su combinación, que haría del gnosticismo un mero mosaico de estos elementos, haciéndole perder su esencia autónoma. No obstante, una vez que el significado del término «conocimiento» se libera de las engañosas asociaciones sugeridas por la tradición de la filosofía clásica, la tesis oriental aventaja a la helénica. Se ha dicho que los recientes descubrimientos coptos del Alto Egipto (ver más adelante, apartado *e)* apoyan la teoría de la influencia de un judaismo heterodoxo y ocultista, si bien este juicio debe esperar a la traducción del vasto cuerpo del material encontrado[6]. En cualquier caso, independientemente del orden causa efecto, debe admitirse cierta conexión entre el gnosticismo y los comienzos de la *Cábala.* La inclinación violentamente antijudía de los sistemas gnósticos más

importantes no es en sí misma incompatible con el origen herético judío. No obstante, independientemente de quiénes fueran los primeros gnósticos o las principales tradiciones religiosas que participaron en este movimiento y sufrieron una arbitraria reinterpretación, el movimiento trascendió fronteras étnicas y sectarias, y puede decirse que su principio espiritual era nuevo. En la ascendencia judía del gnosticismo hay tan poco del judaismo ortodoxo como en la babilonia del babilonio ortodoxo, en la irania del iranio ortodoxo, y así sucesivamente. Si vemos el caso como el resultado de la supremacía de la influencia helénica, éste dependerá en gran medida de la importancia crucial que el concepto de «conocimiento» tiene en este contexto.

d) La naturaleza del «conocimiento» gnóstico

«Conocimiento» es *per se* un término puramente formal y no especifica *qué* debe ser conocido; tampoco especifica la forma psicológica o la significación subjetiva de poseer conocimiento, o los medios por los que éste se adquiere. Por lo que respecta a *qué* es el conocimiento, las asociaciones más familiares para el lector formado en el clasicismo de este término apuntan a objetos *racionales*, y por tanto a la razón natural como órgano de adquisición y posesión de conocimiento. En el contexto gnóstico, sin embargo, «conocimiento» tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural y hace referencia a objetos a los que en nuestros días llamaríamos, más que objetos de la razón, objetos de fe. Ahora bien, si la relación entre *fe* y *conocimiento (pístis* y *gnósis)* se convirtió en uno de los temas más importantes de la Iglesia entre los herejes gnósticos y los ortodoxos, éste no tiene nada que ver con la moderna relación entre fe y *razón* con la que estamos familiarizados; ya que el «conocimiento» de los gnósticos —con el cual, para ensalzarlo o rechazarlo, fue contrastada la simple fe cristiana— no era de naturaleza racional. *Gnósis* significaba fundamentalmente conocimiento *de Dios*, y de lo que hemos dicho sobre la trascendencia radical de la deidad se deduce que el «conocimiento de Dios» es el conocimiento de algo por naturaleza incognoscible y, por tanto, se trata de una condición que no es natural. Sus objetos incluyen todo lo que pertenece al reino divino del ser, es decir, el orden y la historia de los mundos superiores, y lo que se deriva de éste: la salvación del hombre. Con objetos de esta clase, el conocimiento como acto mental es muy diferente a la cognición racional de la filosofía. Por una parte, está

estrechamente ligado a la experiencia de la revelación, de forma que la *recepción* de la verdad, bien a través de la ciencia popular sagrada y secreta o a través de la iluminación interior, reemplaza al argumento y a la teoría racionales (aunque esta base extrarracional puede entonces dar pábulo a la especulación independiente); por otra, comprometido con los secretos de la salvación, el «conocimiento» no es sólo una información teórica sobre ciertas cosas, sino que, como modificación de la condición humana, se encarga también de crear los medios que culminan en esa salvación. Así, el «conocimiento» gnóstico presenta un aspecto eminentemente práctico. El «objeto» último de la gnosis es Dios: su efecto en el alma transforma al propio conocedor, haciéndole compartir la existencia divina (lo cual implica algo más que su asimilación en la esencia divina). Así, en sistemas más radicales como el valentiniano, el «conocimiento» no es sólo un instrumento de salvación sino la forma misma en la cual la meta de la salvación —es decir, la perfección última— se posee. En estos casos, se afirma que el conocimiento y la obtención de lo conocido por el alma son coincidentes: pretensión de todo verdadero misticismo. Sin duda, ésta es también la pretensión de la *theoría* griega, si bien en un sentido diferente. En ese caso, el objeto del conocimiento es universal y la relación cognitiva es «óptica», es decir, un equivalente de la relación visual con la forma objetiva que no se ve alterada por la relación. El «conocimiento» gnóstico se refiere a lo particular (porque la deidad trascendente es todavía un particular), y la relación del conocer es mutua, es decir, conocer es al mismo tiempo «ser conocido», que implica por parte de lo «conocido» un «darse a conocer» activamente. En el caso griego, la mente es «informada» de las formas que contempla y mientras las contempla (las piensa); en el caso gnóstico, el objeto es «transformado» (de «alma» a «espíritu») por la unión con una realidad considerada sujeto supremo y, estrictamente hablando, nunca objeto.

Estos comentarios preliminares bastan para delimitar la naturaleza del «conocimiento» gnóstico y separarlo de la idea de teoría racional, en cuyos términos la filosofía griega había desarrollado el concepto. No obstante, las sugerencias del término «conocimiento» como tal, reforzadas por el hecho de que el gnosticismo dio origen a verdaderos pensadores que desvelaron los contenidos del «conocimiento» secreto en forma de elaborados sistemas doctrinales y utilizaron conceptos abstractos, a menudo con antecedentes filosóficos en su exposición, han favorecido una

fuerte tendencia entre los teólogos e historiadores a explicar el gnosticismo a partir del impacto producido por el ideal de conocimiento griego en las nuevas fuerzas religiosas que ocupaban un lugar destacado por aquel entonces, más especialmente en la formación del pensamiento cristiano. Las auténticas aspiraciones teóricas reveladas en el nivel más alto de la especulación gnóstica, que parecían confirmar el testimonio de los primeros Padres de la Iglesia, llevaron a Adolf von Harnack a afirmar que el gnosticismo representaba «la helenización aguda del cristianismo», mientras que la evolución más lenta y moderada de la teología ortodoxa debía verse como su «helenización crónica». La analogía médica no pretendía comparar la helenización con una enfermedad, pero el grado «agudo» que provocó la reacción de las fuerzas sanas del organismo de la Iglesia se entiende como una anticipación apresurada y, por tanto, destructora del mismo proceso que, en su forma más precavida y menos espectacular, condujo a la incorporación de esos aspectos de la herencia griega de los cuales el pensamiento cristiano podía ciertamente beneficiarse. A pesar de la enorme perspicacia de esta diagnosis, la definición de gnosticismo se queda un poco corta, también los dos términos que intervienen en la fórmula: «helenización» y «cristianismo». Por una parte, esta definición contempla al gnosticismo sólo como un fenómeno cristiano, cuando posteriores estudios han demostrado su más amplio espectro; por otra, cede ante el aspecto helénico de la conceptualización gnóstica y del mismo concepto de «gnosis», que de hecho sólo consigue ocultar a medias una heterogénea substancia espiritual. Es la autenticidad, es decir, la naturaleza no derivativa de esta substancia, la que desafía todo intento de derivación que vaya más allá de la corteza externa de la expresión. Por lo que se refiere a la idea de «conocimiento», el gran lema del movimiento, debe recalcarse que su objetivación en sistemas de pensamiento articulados relacionados con Dios y con el universo era una realización autónoma de esta substancia, no su sometimiento a un esquema teórico prestado. La combinación del concepto práctico y salvador del conocimiento, con su satisfacción teórica en sistemas de pensamiento *quasi* racionales —la racionalización de lo sobrenatural—, era típica de las formas más elevadas del gnosticismo y alimentó una clase de especulación antes desconocida y que ya nunca abandonaría al pensamiento religioso.

No obstante, la media verdad de Harnack refleja un hecho casi tan esencial al destino de la nueva sabiduría oriental como su substancia ori-

ginal: el hecho, llamado por Spengler «pseudomorfismo», al que ya hemos hecho alusión. Si una substancia cristalina distinta viene a llenar el hueco dejado en un estrato geológico por cristales que se han desintegrado, se ve obligada por su molde a adoptar no la forma propia sino la forma de un cristal y, si no es analizada químicamente, confundirá al observador, que la tomará por el cristal original. Este tipo de formación recibe en mineralogía el nombre de «pseudomorfismo». Con la inspirada intuición que le distinguió y a pesar de ser un aficionado en este campo, Spengler trazó un paralelismo entre este hecho y el período que analizamos y argumentó que sólo a la luz de este reconocimiento podían entenderse todas las manifestaciones de dicho período. En su opinión, el pensamiento griego en fase de desintegración ocupa en el símil el lugar del antiguo cristal, y el pensamiento oriental el de la nueva substancia forzada a introducirse en su molde. Dejando a un lado el panorama histórico mas amplío en el que Spengler hace esta observación, este símil representa una brillante contribución a la diagnosis de una situación histórica y, utilizado adecuadamente, puede ayudar mucho a nuestro estudio.

b) Análisis de las fuentes

¿Cuáles son las fuentes, es decir, la literatura a partir de la cual tenemos que reconstruir la imagen de este credo olvidado? El siguiente análisis pretende ser más representativo que completo. En primer lugar, debemos dividir las fuentes en originales y secundarias, aunque hasta hace muy poco tiempo sólo eran conocidas las segundas. Estudiaremos primero este grupo.

Fuentes secundarias o indirectas

1. La lucha contra el gnosticismo, considerado un peligro para la verdadera fe, ocupó gran parte de la literatura de los comienzos del cristianismo, y los escritos dedicados a su refutación constituyen, por la discusión que plantean, por los sumarios que facilitan sobre las enseñanzas gnósticas y, a menudo, también por las extensas citas extraídas *verbatim* de los escritos gnósticos, la fuente secundaria de información más importante de que disponemos. Podemos añadir que, hasta el siglo XIX, estos escritos fueron (aparte del tratado de Plotino) la única fuente de información disponible, ya que el triunfo de la Iglesia condujo naturalmente a la desaparición de los originales gnósticos. De este grupo, mencionaremos

los grandes y polémicos trabajos de los Padres: Ireneo, Hipólito, Orígenes y Epifanio en griego, y Tertuliano en latín. Otro Padre, Clemente de Alejandría, dejó entre sus escritos una colección extremadamente valiosa de *excerpta* de los escritos de Teodoto, un miembro de la escuela gnóstica valentiniana, que representa su rama oriental (anatolia). De su rama itálica, Epifanio preservó un documento literario completo: la *Carta a Flora* de Ptolomeo. Ante productos tan completos, o casi completos, sobre el tema que nos ocupa (entre los que deben también contarse los informes de Hipólito sobre los naasenos y sobre el Libro de Baruc), nuestra distinción entre fuentes primarias y secundarias se desdibuja. Debemos señalar que todos los originales que han llegado así hasta nosotros estaban escritos total o parcialmente (lo último es lo más frecuente) en griego. Tomadas en conjunto, estas fuentes patrísticas facilitan información sobre gran número de sectas, todas ellas nominalmente cristianas al menos, aunque en algunos casos la capa de barniz cristiano sea bastante delgada. Contribución única del conjunto pagano que concierne a este grupo, es el tratado de Plotino, el filósofo neoplatónico, *Contra los Gnósticos, o contra aquellos que sostienen que el Creador del Mundo es maligno y que el Mundo es malo (Enn.* II.9). Dicho tratado está dirigido contra las enseñanzas de una secta gnóstica cristiana en particular, secta que no puede ser identificada con total certeza con ninguna de las que se nombran en los catálogos patrísticos si bien pertenece claramente a una de las agrupaciones principales.

2. A partir del siglo III, los escritores antiheréticos tuvieron que comprometerse con la refutación del *maniqueísmo.* Dichos escritores no consideraron esta nueva religión como parte de la herejía gnóstica, que, en su sentido más estricto, había rechazado; si bien, siguiendo un criterio más amplio de la historia de la religión, pertenece al mismo círculo de ideas. De la extensísima literatura cristiana, sólo necesitamos nombrar las *Acta Archelai*, los trabajos de Tito de Bostra (griego), de san Agustín (latín) y de Teodoro bar Konai (siríaco). Un autor pagano de formación filosófica, Alejandro de Licópolis (en Egipto), que escribió una generación después de Mani, complementa el coro cristiano.

3. Puede decirse que algunas de las *religiones de los misterios* de la Antigüedad tardía pertenecen también al círculo gnóstico, por cuanto crean alegorías de sus rituales y de sus mitos de culto originales con un espíritu similar al gnóstico; entre éstas mencionaremos los misterios de Isis,

Mitra y Atis. Las fuentes de información, en el caso de estas religiones, son escritos de autores contemporáneos griegos y latinos, en su mayoría paganos.

4. Existe cierta cantidad de información velada que aparece dispersa por la literatura *rabínica*, aunque en conjunto, y de forma diferente a lo que sucede en la práctica cristiana, el silencio fue considerado el método más efectivo para combatir la herejía.

5. Por último, y a pesar de su tardía aparición, la rama de la literatura *islámica* que aborda las distintas religiones contiene valiosos relatos, en especial sobre la religión maniquea, aunque también sobre sectas gnósticas más oscuras cuyos escritos habían sobrevivido hasta el período islámico.

En cuanto a la lengua se refiere, estas fuentes secundarias aparecen expresadas en griego, latín, hebreo, siríaco y árabe.

Fuentes primarias o directas

La mayoría de estas fuentes comenzaron a salir a la luz sólo a partir del siglo XIX y se han visto constantemente enriquecidas desde entonces gracias a afortunados hallazgos arqueológicos. La siguiente lista se ha confeccionado sin tener en cuenta el orden de su origen y descubrimiento.

1. De inestimable valor para el conocimiento del gnosticismo fuera de la órbita cristiana son los libros sagrados de los *mandeos*, una secta que, si bien representada por un número escaso de adeptos, sobrevive en la región del bajo Eufrates (el moderno Irak). Esta secta, tan violentamente anticristiana como antijudía, incluye, sin embargo, entre sus profetas a Juan Bautista, figura que sustituye y se opone a Cristo. Este es el único ejemplo de existencia continuada de la religión gnóstica hasta nuestros días. El nombre de la secta deriva del arameo *manda*, «conocimiento», de forma que «mandeos» significa literalmente «gnósticos». Sus libros sagrados, escritos en dialecto arameo, están estrechamente relacionados con el Talmud, y forman el corpus más extenso —con la excepción, quizá, del siguiente grupo- de los escritos gnósticos originales en nuestro poder. Estos libros contienen tratados mitológicos y doctrinales, enseñanzas rituales y morales, una liturgia y colecciones de himnos y de salmos, de las cuales estos últimos contienen a su vez algunos poemas religiosos profundamente conmovedores.

2. Un grupo de fuentes en constante crecimiento es el constituido por los escritos cristianos *copto-gnósticos,* en su mayoría de la escuela valenti-

niana o de la familia más grande de la cual esta escuela es su miembro más importante. El copto era la lengua vernácula egipcia del último período helenístico, y derivaba de una combinación del antiguo egipcio y del griego. La utilización de este lenguaje popular como medio literario refleja el surgimiento de una religión de masas que se enfrenta a la cultura secular griega de los educados en el helenismo. Hasta hace poco tiempo, el grueso de los escritos coptos gnósticos en nuestro poder, tales como *Pístis Sophía* y los *Libros de Jehú*, y pertenecientes al período de declive de la especulación de la Sophía, representaba un nivel bastante bajo y degenerado del pensamiento gnóstico. Recientemente, sin embargo, en torno a 1945, el sensacional hallazgo que tuvo lugar en Nag Hammadi (Chenoboskion), en el Alto Egipto, ha mostrado a la luz la biblioteca completa de una comunidad gnóstica. Esta biblioteca contiene —en traducción copta del griego— escritos hasta ahora desconocidos de lo que podría llamarse la fase «clásica» de la literatura gnóstica: entre ellos, uno de los principales libros de los valentinianos, el Evangelio de la Verdad —si no escrito por el mismo Valentín, sí por un contemporáneo de la generación fundadora de la escuela—, de cuya existencia y título, al menos, tenemos constancia por Ireneo. A excepción de este fragmento de un códice, que acaba de publicarse en su totalidad (1956), y de algunos *excerpta* de otros fragmentos, el resto del extenso y nuevo material (trece códices —algunos fragmentarios, otros casi intactos— que suman cerca de mil papiros y presentan unos cuarenta y ocho escritos) aún no se ha dado a conocer. Por otro lado, después de sesenta años en el Museo de Berlín, los fragmentos gnósticos de uno de los códices coptos de descubrimiento más antiguo han sido recientemente publicados por primera vez (1955), fragmentos entre los cuales destaca por su importancia el Apócrifo de Juan, obra capital de los barbelognósticos ya utilizada por Ireneo en su informe sobre este sistema del siglo II. (Este y otro escrito de la colección, el en cierta forma posterior Sabiduría de Jesucristo, se encuentran también entre los textos todavía inéditos de la biblioteca de Nag Hammadi. Las versiones, tres al menos, del Apócrifo evidencian la estima de la que este texto gozaba.)

2. También la biblioteca de los papiros *maniqueos*, descubierta en Egipto en 1930, y todavía en proceso de edición, está escrita en lenguaje copto. Entre estos códices, que suman unas tres mil quinientas páginas en muy mal estado de conservación, y que se remontan al siglo IV d. C., se ha en-

contrado hasta el momento uno de los propios libros de Mani, del que sólo se conocía el título y que, como todos sus escritos, se creía irremediablemente perdido: *Kephalaia*, es decir, «Capítulos»; un (¿el?) *Libro de Salmos* de la primera comunidad maniquea, y también parte de una colección de *Homilías* (sermones) de la primera generación después de Mani. Dejando a un lado los Manuscritos del Mar Muerto, este hallazgo constituye sin duda la mayor aportación de la arqueología de nuestra época al estudio de la historia de la religión. Igual que el corpus mandeo, el corpus maniqueo-copto contiene material doctrinal y poético. En este caso, nos encontramos presumiblemente ante una traducción del siríaco, aunque no podemos descartar la interposición de una traducción griega.

3. Otro grupo de fuentes originales de la religión maniquea, esta vez en su forma oriental, lo constituyen los llamados Fragmentos de Turfan, escritos en persa y en turco, y encontrados en excavaciones realizadas en el Oasis de Turfan (Turquestán chino) a principios de este siglo. A estos fragmentos hay que añadir dos textos chinos encontrados también en Turquestán, un rollo que contiene un himno y un tratado conocido por el nombre de su descubridor y editor, Pelliot. Estos documentos —todavía sin publicar en su totalidad— dan testimonio del florecimiento de una religión gnóstica en un lugar tan distante como Asia central.

4. Conocido durante mucho más tiempo para los eruditos occidentales, es el corpus de los textos griegos atribuidos a *Hermes Trismegisto*, llamado con frecuencia *Poimandres*, si bien, estrictamente hablando, éste es sólo el nombre del primer tratado. El corpus sobreviviente, publicado por primera vez en el siglo XVI, es el remanente de una literatura helenística egipcia de la revelación llamada «hermética» por la identificación sincrética del dios egipcio Tot con el griego Hermes. A estas fuentes del pensamiento hermético se suma cierto número de referencias y de citas de escritores clásicos tardíos, tanto paganos como cristianos. Esta literatura —no en su conjunto pero sí de forma fragmentaria— refleja el espíritu gnóstico. Lo mismo sucede con la muy próxima literatura *alquímica* y con algunos de los *papiros mágicos* griegos y coptos, entremezclados con ideas gnósticas. A pesar de algunos signos de influencia judía, el mismo tratado hermético *Poimandres* debe ser considerado un documento capital del gnosticismo pagano independiente.

5. Por último, encontramos material gnóstico en algunos de los Apócrifos del Nuevo Testamento, como los Hechos de Tomás y las Odas de

Salomón; y en ambos casos, en forma de poemas que se cuentan entre las mejores expresiones del sentimiento y de las creencias gnósticas.

En términos de lenguaje, las fuentes originales son el griego, el copto, el arameo, el persa, el turco y el chino. (El término «original» no excluye en este caso las traducciones antiguas, como las turcas, las chinas y la mayoría de los documentos coptos.)

Este estudio aporta una idea general de la gran extensión geográfica y lingüística de las fuentes gnósticas, así como de la enorme variedad de los grupos gnósticos. En consecuencia, sólo podremos hablar de *la* doctrina gnóstica como de una abstracción. Los principales grupos gnósticos que hemos mencionado proclamaron un individualismo intelectual, y la imaginación mitológica del movimiento en su conjunto fue de una extraordinaria fertilidad. El inconformismo fue casi un principio del pensamiento gnóstico y estaba estrechamente relacionado con la doctrina del «espíritu» soberano, visto como fuente del conocimiento directo y de la iluminación. Ya Ireneo *(Adv. Haer.* I.18.1) observó: «Todos los días, cada uno de ellos inventa algo nuevo». Los grandes constructores de sistemas como Ptolomeo, Basílides o Mani crearon ingeniosas y elaboradas estructuras especulativas que son, simultáneamente, creaciones originales de mentes individuales y variaciones y elaboraciones de ciertos temas clave compartidos por todos ellos, que constituyen lo que podríamos llamar el «mito básico». En un nivel menos intelectual, el mismo contenido básico aparece en fábulas, exhortaciones, instrucciones prácticas (morales y mágicas), himnos y oraciones. Con el objeto de ayudar a ver al lector la unidad de este campo, antes de entrar en el tratamiento detallado, perfilaremos este «mito básico», aislándolo de la confusa variedad del material del que disponemos.

f) Extracto de los principales contenidos gnósticos

Teología

La característica fundamental del pensamiento gnóstico es el dualismo radical que rige la relación de Dios con el mundo, y, en consecuencia, del hombre con el mundo. La deidad es absolutamente transmundana; su naturaleza, distinta a la del universo, que ni creó ni gobierna, y del cual es su total antítesis: al reino divino de la luz, contenido en sí mismo y remoto, el cosmos se opone como reino de la oscuridad. El mundo es la

obra de poderes inferiores que, si bien podrían descender mediatamente de Él, no conocen al verdadero Dios y obstaculizan Su conocimiento en el cosmos, sobre el cual gobiernan. La génesis de estos poderes inferiores, los arcontes (gobernadores), y en general la de todos los órdenes de la existencia fuera de Dios, incluyendo al mundo mismo, es un tema capital de la especulación gnóstica, del cual daremos varios ejemplos más adelante. El mismo Dios trascendente se oculta de todas las criaturas y no puede ser conocido por medio de conceptos naturales. Su conocimiento requiere una revelación y una iluminación sobrenaturales, pero ni siquiera así puede ser expresado salvo por medio de términos negativos.

Cosmología

El universo, el dominio de los arcontes, es como una vasta prisión cuya celda más profunda fuera la tierra, el escenario en el que se desarrolla la vida del hombre. En torno a esta celda y por encima de ella, las esferas cósmicas la circundan dispuestas como cortezas concéntricas. La mayoría de las veces nos encontramos con las siete esferas de los planetas rodeadas por una octava, la de las estrellas fijas. Hubo, sin embargo, una tendencia a multiplicar las estructuras y a ampliar más y más este esquema: Basílides llegó a contar un número de «cielos» no inferior a 365. El significado religioso de esta arquitectura cósmica reside en la idea de que todo lo que media entre el aquí y el más allá sirve para separar al hombre de Dios, no sólo en términos de distancia espacial, sino a través de una activa fuerza demoníaca. De esta forma, la vastedad y la multiplicidad del sistema cósmico expresan el grado de separación entre Dios y el hombre.

Las esferas son la sede de los arcontes, en especial de los «Siete», es decir, de los dioses planetarios que toman prestados del panteón babilonio. Es significativo que, con frecuencia, éstos reciban ahora algunos nombres que en el Antiguo Testamento hacen referencia a Dios (Iaó, Sabaot, Adonai, Elohim, El-shaddai), y que, siendo sinónimos del Dios único y supremo, se conviertan también, por efecto de esta trasposición, en nombres de seres demoníacos inferiores: un ejemplo de la revaluación peyorativa a la que el gnosticismo sometía las tradiciones antiguas en general y la judía en particular. Los arcontes gobiernan colectivamente el mundo y cada uno de ellos, de forma individual, es en su esfera un guardián de la prisión cósmica. El conjunto de sus leyes tiránicas universales recibe el nombre de *heimarméne*, «destino universal», un concepto to-

mado de la astrología, ahora teñido del espíritu gnóstico anticósmico. En su aspecto físico, estas leyes representan la justicia de la naturaleza; en su aspecto psíquico, que incluye por ejemplo la institución y el cumplimiento de la Ley de Moisés, busca la esclavitud del hombre. Como guardián de su esfera, cada arconte frena el paso de las almas que buscan ascender después de la muerte, con el objeto de impedir que escapen del mundo y regresen al lado de Dios. Los arcontes son también los creadores del mundo, salvo en los casos en los que este papel ha sido reservado a su líder, que recibe entonces el nombre de *demiurgo* (el artífice del mundo del *Timeo* de Platón), y se representa a menudo con los rasgos deformados del Dios del Antiguo Testamento.

Antropología

El hombre, el principal objeto de esas vastas disposiciones, está compuesto de carne, alma y espíritu; pero, reducido a principios esenciales, su origen es doble: mundano y extramundano. No sólo el cuerpo, también el «alma», es un producto de los poderes cósmicos, que moldearon el cuerpo a imagen del divino Hombre Primordial (o Arquetípico) y lo animaron con sus propias fuerzas físicas: éstas son los apetitos y las pasiones del hombre natural, cada uno de los cuales proviene y se corresponde con una de las esferas cósmicas y que, sumados unos y otros, forman el alma astral del hombre, su «psique». A través de su cuerpo y de su alma, el hombre forma parte del mundo y está sujeto a la *heimarméne.* Encerrado en el alma está el espíritu o «pneuma» (llamado también la «chispa»), una porción de la substancia divina desde la cual ha caído en el mundo. A su vez, los arcontes crearon al hombre con el expreso propósito de mantenerlo allí cautivo. De esta forma, igual que en el macrocosmos el hombre está cercado por las siete esferas, en el microcosmos humano el pneuma está encerrado en los siete «vestidos del alma» que se originan a partir de éstas. En su estado irredento, el pneuma así inmerso en el alma y en la carne no es consciente de sí mismo, y vive entumecido, dormido o intoxicado por el veneno del mundo: es en suma «ignorante». Su despertar y liberación se producirán a través del «conocimiento».

Escatología

La naturaleza radical del dualismo determina la de la doctrina de la salvación.Tan extraño a «este mundo» como el Dios trascendente, es el yo

pneumático en medio de éste. La meta de la lucha gnóstica es la liberación del «hombre interior» de las ataduras del mundo y su regreso al nativo reino de la luz. La condición necesaria para lograrlo es que el hombre *conozca* al Dios transmundano y a sí mismo, es decir, su origen divino y su situación presente, y, en consecuencia, la naturaleza del mundo que determina esta situación. Como queda expresado en una famosa fórmula valentiniana:

> Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración. (*Exc. Theod.* 78.2)

Este conocimiento, no obstante, se mantiene oculto al hombre por la misma situación en que el hombre se encuentra, ya que la «ignorancia» es la esencia de la existencia mundana, así como fue principio de que el mundo viniera a la existencia. El Dios trascendente es desconocido en el mundo y no puede ser descubierto a partir de éste; por tanto, la revelación es necesaria. La necesidad de esta revelación está fundamentada en la naturaleza de la situación cósmica. La revelación, por su parte, altera esta situación en su aspecto más decisivo, el de la «ignorancia», y, de esta manera, forma en sí misma parte de la salvación. Su portador es un mensajero del mundo de la luz que penetra las barreras de las esferas, burla a los arcontes, despierta al espíritu de su sopor terrenal y le imparte, el conocimiento salvador «desde el exterior». La misión de este salvador trascendente comienza incluso antes de la creación del mundo (ya que la caída del elemento divino precedió a la creación) y corre paralela a su historia. El conocimiento así revelado, aunque reciba el sencillo nombre de «conocimiento de Dios», encierra la totalidad del contenido del mito gnóstico, con todo lo que tiene que enseñar sobre Dios, el hombre y el mundo; es decir, contiene los elementos de un sistema teórico. En el lado práctico, sin embargo, constituye más exactamente un «conocimiento del camino» —es decir, del camino que debe seguir el alma para salir del mundo— y comprende el aprendizaje sacramental y mágico necesario para su futuro ascenso, así como los nombres secretos y fórmulas que franquearán el paso de cada esfera. Equipada con esta *gnosis*, el alma asciende después de la muerte, dejando atrás y en cada esfera el «vestido» psíquico

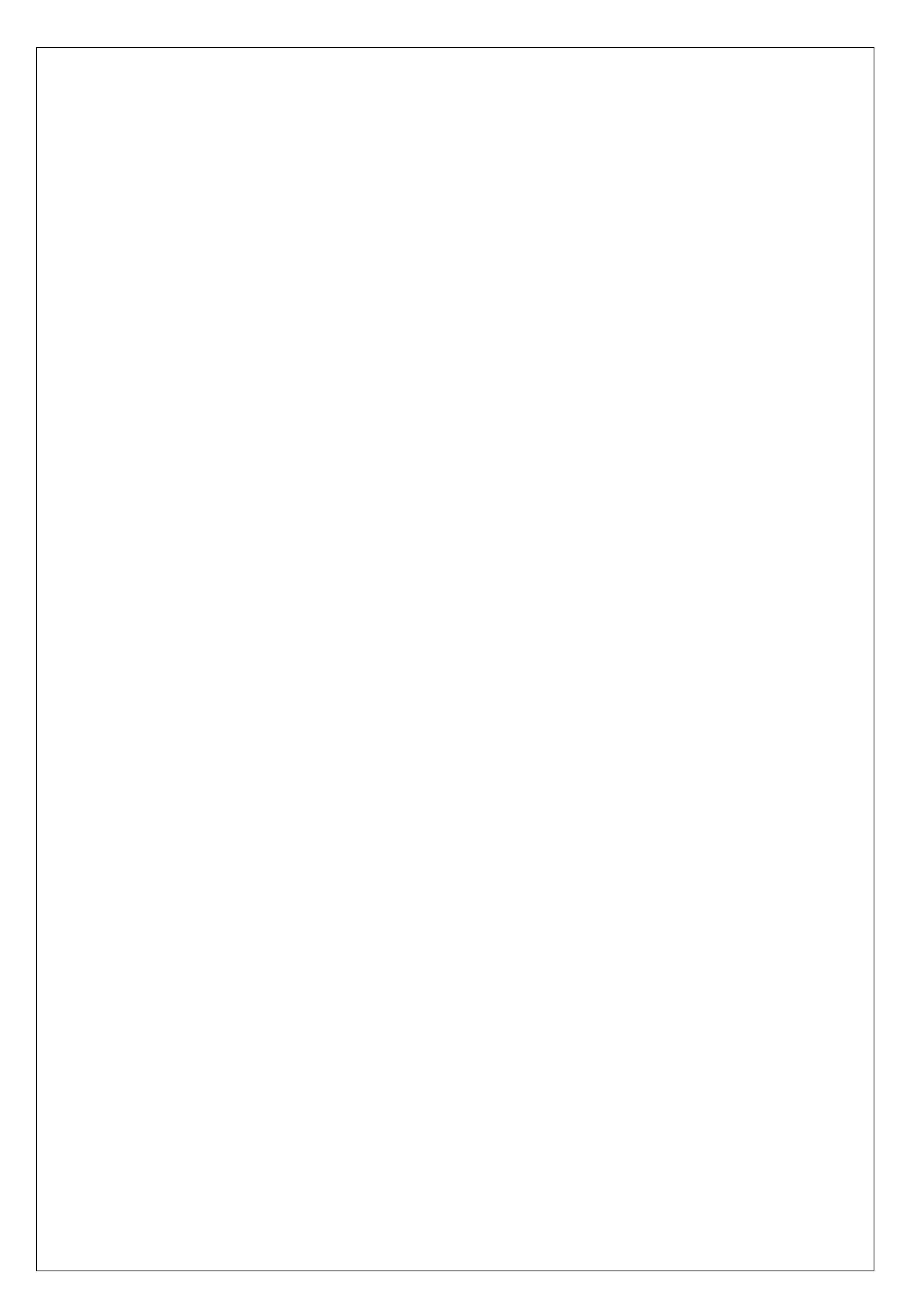
aportado por ésta: de esta forma, el espíritu, separado al fin de toda acrecencia extraña, llega a Dios más allá del mundo, y se reúne con la substancia divina. Desde el punto de vista del drama divino total, este proceso forma parte de la restauración de la propia totalidad de Dios, que en tiempos precósmicos se ha visto menoscabada por la pérdida de fragmentos de substancia divina. Fue sólo a través de éstos como la deidad se vio inmersa en el destino del mundo; y es con el fin de recuperarlos por lo que el mensajero interviene en la historia cósmica. Con la consumación de este proceso de reunificación (según algunos sistemas), el cosmos, desprovisto de sus elementos luminosos, llegará a su fin.

Moralidad

En esta vida, los *pneumáticos*, como se llamaban a sí mismos los poseedores de gnosis, están separados de la gran masa de los hombres. La iluminación inmediata no sólo convierte al individuo en soberano de la esfera del conocimiento (de ahí la ilimitada variedad de las doctrinas gnósticas), sino que determina la esfera de la acción. En términos generales, la moralidad pneumática queda determinada por la hostilidad hacia el mundo y el desprecio de todos los lazos mundanos. A partir de este principio, sin embargo, podrían extraerse dos conclusiones contrarias, representadas ambas por dos posturas extremas: la del ascetismo y la del libertinaje. De la posesión de la gnosis, la primera deduce la obligación de evitar la menor contaminación del mundo y, por lo tanto, de reducir al mínimo su contacto con éste; de esta misma posesión, la segunda extrae el privilegio de la libertad absoluta. Más tarde, trataremos la compleja teoría del libertinaje[7] gnóstico. Basten algunos comentarios para este análisis preliminar. La ley del «Harás» y el «No harás», promulgada por el Creador, es simplemente una más de las formas de la tiranía «cósmica». Las sanciones que acompañan a su transgresión pueden afectar, solamente, al cuerpo y a la psique. De la misma forma en que el pneumático no está sujeto a la *heimarméne*, está libre también del yugo de la ley moral. Para él, todas las cosas están permitidas, ya que el pneuma está «a salvo en su naturaleza» y no puede ni ensuciarse por acción alguna ni asustarse por la amenaza del castigo arcóntico. La libertad pneumática, no obstante, es un asunto más complejo que una sencilla licencia: la violación intencional de las normas demiúrgicas permite al pneumático desbaratar los planes de los arcontes y, paradójicamente, contribuir a la tarea de salvación. Este libertinaje an-

tinómico muestra con más fuerza que la versión ascética el elemento *nihilista* contenido en la negación gnóstica del cosmos.

Por lo antedicho, incluso el lector menos familiarizado con el tema se dará cuenta de que, al margen de la altura de conceptualización alcanzada por separado por los pensadores en la teoría gnóstica, el pensamiento gnóstico, como tal, contiene un indisoluble núcleo mitológico. Mucho más lejos de la enrarecida atmósfera del razonamiento filosófico, dicho núcleo se mueve en el medio más denso de la imaginería y la personificación. En los siguientes capítulos, completaremos el marco de este análisis general con la substancia de la metáfora y el mito gnósticos, e introduciremos algunas de las elaboraciones de este contenido básico en forma de sistemas especulativos de pensamiento.



3. Imaginería gnóstica y lenguaje simbólico

En su primer encuentro con la literatura gnóstica, el lector quedará sorprendido por ciertos elementos de expresión recurrentes que, por su cualidad intrínseca, separados incluso del contexto más amplio, revelan algo de la experiencia fundamental, del modo de sentir y de la visión de la realidad claramente característica del pensamiento gnóstico. Estas expresiones van desde palabras aisladas con una carga de sugerencia simbólica hasta extensas metáforas; y, más que por la frecuencia de su aparición, son significativas por su elocuencia intrínseca, a menudo realzada por un sorprendente aspecto novedoso. En este capítulo nos detendremos en algunas de ellas. Esta línea de aproximación presenta la ventaja de confrontarnos con un nivel de expresión más relevante del que se deriva de la diferenciación doctrinal, productora de ramificaciones en los sistemas completos del pensamiento gnóstico.

Particularmente rica y vigorosa, en el panorama de acuñación original que despliega el sello del pensamiento gnóstico, es la literatura *mandea.* Este rico caudal de expresividad representa, al menos en parte, el anverso de su pobreza en términos teóricos; y tiene que ver con el hecho de que, debido a la enorme distancia geográfica y social que los separó de la influencia helenística, los mándeos estuvieron menos expuestos que otros a la tentación de adaptar la expresión de sus ideas a las convenciones intelectuales y literarias occidentales. En sus escritos abunda la fantasía mitológica; la solidez de su imaginería desprovista de toda intención conceptualizadora; su variedad ajena a toda preocupación de consistencia o de creación de un sistema. Aunque su falta de disciplina intelectual hace a menudo odiosa la lectura de sus composiciones más extensas, tremendamente repetitivas, el colorido exento de sofisticación de la visión mítica que los recorre supone una amplia compensación; y, en la poesía mandea, el alma gnóstica derrama su angustia, su nostalgia y su consuelo en un ilimitado caudal de poderoso simbolismo. Para los propósitos de este capítulo, utilizaremos profusamente esta fuente de información; si bien no es nuestro deseo exagerar

la importancia de los mandeos en el cuadro general del gnosticismo.

a) El «Extraño»[8]

«En el nombre de la primera Vida grande y extraña de los mundos de la luz, de lo sublime situado sobre todas las obras»: ésta es la forma más frecuente con que dan comienzo las composiciones mandeas, donde «extraña», en su sentido de «diferente», es un atributo constantemente asociado a la «Vida» que, por su naturaleza, es extraña a este mundo y, en ciertas condiciones, una «extranjera» *en* este mundo. La fórmula citada habla de la «primera» Vida «situada sobre todas las obras», y a la que tenemos que añadir *«de la creación»*, es decir, sobre el mundo. El concepto de «Vida extraña» es uno de los símbolos en forma de palabra más impresionantes con los que nos encontraremos en el lenguaje gnóstico, y constituye a su vez un símbolo nuevo en la historia del lenguaje humano en general. Este término tiene otros equivalentes en la literatura gnóstica; por ejemplo, el concepto de «Dios extraño» de Marción, o, simplemente, «el Extraño», «el Otro», «el Desconocido», «el Sin Nombre», «el Oculto»; o el «Padre desconocido» que aparece en muchos escritos gnósticos cristianos. Su homólogo filosófico está representado por la «trascendencia absoluta» del pensamiento neoplatónico. Pero, incluso al margen de estos usos teológicos en los que equivale a uno de los predicados de Dios o del Ser más elevado, la palabra «extraño» (y sus equivalentes) tiene su propia significación simbólica, como expresión de una experiencia humana esencial, y este hecho subyace a los distintos usos de la palabra en contextos más teóricos. Si consideramos esta experiencia implícita, la combinación «la vida extraña» resultará particularmente instructiva.

Lo «extraño» es aquello que nace en otro lugar y no pertenece a éste. Para aquellos que sí pertenecen a este lugar es, por tanto, lo raro, lo no familiar y lo incomprensible; pero el mundo de éstos es, a su vez, tan incomprensible para esta naturaleza extraña que viene a habitar entre ellos como una tierra extranjera; y, así, padece el sino del extranjero solitario, desprotegido, incomprendido e incapaz de comprender en una situación llena de peligros. La angustia y la añoranza del hogar forman parte de la suerte del extranjero. El extranjero que no conoce bien los caminos de la tierra extraña vaga perdido; si aprende estos caminos, olvida que es un extranjero y se pierde en un sentido diferente, sucumbiendo al señuelo

del mundo extraño y apartándose de su propio origen. De esta forma, se habrá convertido en un «hijo de la casa». También esto forma parte del destino del extraño. En este extrañamiento de sí mismo, el desasosiego desaparece, pero este mismo hecho representa la culminación de la tragedia del extranjero. El recuerdo de su propia diferencia, el reconocimiento de su lugar de exilio por lo que es, constituye el primer paso atrás; la despertada añoranza del hogar, el comienzo del regreso. Todo esto pertenece al lado «doloroso» de la experiencia del extrañamiento. Sin embargo, con relación a su origen, es al mismo tiempo una marca de excelencia, una fuente de poder y de vida secreta desconocidos para el medio en el que se mueve, y, en última instancia, inconquistable, ya que no es comprensible para las criaturas de este mundo. Esta superioridad de lo «extraño», que lo distingue incluso en este lado, aunque secretamente, constituye la manifestación de su gloria en el reino nativo que le es propio, y que se encuentra fuera de este mundo. En esta posición, lo «extraño» es lo remoto, lo inaccesible; y su condición comporta majestad. Así, lo «extraño», en términos absolutos, es la totalidad trascendente, el «más allá», y un eminente atributo de Dios.

Las dos caras de la idea de lo «extraño», la positiva y la negativa, «experiencia del extrañamiento» vista como experiencia superior y como sufrimiento, como prerrogativa de la lejanía y como destino de la intrincación, alternan como características de un solo y mismo tema: la «Vida». Como «primera gran Vida», comparte sólo el aspecto positivo, y se encuentra «más allá», «sobre el mundo», «en los mundos de la luz», «en los frutos del esplendor, en las cortes de la luz, en la casa de la perfección», etc. Como experiencia dividida en el mundo, comparte trágicamente la interpenetración de ambas caras, y la realización de todos los puntos señalados con anterioridad, en una sucesión dramática que está gobernada por el tema de la salvación, conforma la historia metafísica de la luz exiliada de la Luz, de la vida exiliada de la Vida e inmersa en el mundo: la historia de su extrañamiento y su recuperación, su «camino» descendente al mundo inferior que atraviesa, y de nuevo ascendente. Según los distintos estadios de esta historia, el término «extraño», o sus equivalentes, puede presentarse bajo multitud de combinaciones: «mi alma extraña», «mi corazón añorante», «la viña solitaria», que hacen referencia a la condición humana, mientras «el hombre extranjero» y «el extraño» se refieren al mensajero que viene del mundo de la Luz, si bien éste puede también

llamarse a sí mismo por los nombres mencionados en primer lugar, como veremos cuando nos detengamos en el «redentor redimido». Así, por implicación, el mismo concepto «extraño» incluye en su significado todos los aspectos que «camino» explica en forma de fases claramente definidas en términos temporales. Al mismo tiempo, dicho concepto expresa la experiencia básica que condujo, en primer lugar, hacia esta concepción del «camino» de la existencia: la experiencia fundamental del extrañamiento y de la trascendencia. De esta manera, en la figura de la «Vida extraña» reconocemos un símbolo primario del gnosticismo.

b)«Más allá», «Exterior», «Este mundo» y «El otro mundo»

Otros términos e imágenes están muy íntimamente relacionados con este concepto central. Si la «Vida» es originariamente extraña, su hogar se encontrará «fuera» o «más allá» de este mundo. «Más allá», aquí, significa más allá de todo lo que forma parte del cosmos, el cielo y sus estrellas inclusive. Y utilizamos el término «inclusive» en su sentido literal: la idea de un «exterior» absoluto limita al mundo a un sistema cerrado y circunscrito, que por su vastedad e inclusividad resulta aterrador para aquellos que están perdidos en él, si bien es finito dentro del campo de acción total del ser. Se trata de un sistema de poder, de una entidad demoníaca cargada de inclinaciones personales y fuerzas compulsivas. La limitación que se deriva de la idea del «más allá» priva al «mundo» de su demanda de totalidad. Mientras «mundo» signifique «el Todo», la suma total de la realidad, sólo existirá «el» mundo, y una mayor especificación carecería de sentido: si el cosmos dejara de ser el Todo, si estuviera limitado por algo radicalmente «otro» y, sin embargo, eminentemente real, tendría que ser designado como «este» mundo. Todas las relaciones de la existencia terrenal del hombre se producen «en este mundo», o son «de este mundo», lo cual contrasta con «el otro mundo», la morada de la «Vida». Visto desde el más allá, sin embargo, y con los ojos de los habitantes de los mundos de la Luz y de la Vida, nuestro mundo aparecerá como «ese mundo». El pronombre demostrativo, asociado al término «mundo», adquiere así una gran importancia, y la combinación es de nuevo un símbolo lingüístico del gnosticismo fundamental, estrechamente relacionado a su vez con el concepto primario de «extraño».

c) **Mundos y eones**

En línea con esta visión de las cosas, el «mundo» pasa a ser utilizado en plural. La expresión «los mundos» denota la larga cadena de tales dominios de poder de carácter cerrado, de divisiones en un sistema cósmico más extenso, a través de los cuales la Vida debe pasar en su camino y a los cuales es igualmente «extraña». Sólo la pérdida de su condición de totalidad, al verse particularizada y demonizada a un tiempo, hizo que el concepto «mundo» admitiera la pluralidad. Asimismo, podríamos decir que «mundo» denota más un colectivo que una unidad, más una familia demoníaca que un individuo único. La pluralidad denota también el aspecto laberíntico del mundo: en los mundos el alma pierde su camino y vaga errante; busca una salida para salir de un mundo y se encuentra en otro no menos mundo. Esta multiplicación de sistemas demoníacos, a los cuales la vida irredenta está condenada, constituye uno de los temas de las numerosas enseñanzas gnósticas. Los «mundos» de los mandeos se corresponden con los «eones» del gnosticismo helenístico. Normalmente hay siete o doce (que se corresponden a su vez con el número de planetas o de signos del zodíaco), si bien en algunos sistemas la pluralidad prolifera hasta alcanzar vertiginosas y aterradoras dimensiones, 365 «cielos» o los innumerables «espacios», «misterios» (aquí utilizados en su sentido topològico), y «eones» de *Pístis Sophía.* La «Vida» debe pasar a través de todos ellos (representantes de la multitud de grados que nos separan de la luz) para encontrar la salida.

> ¿Te das cuenta, hijo mío, de cuántos cuerpos hemos de atravesar, de cuántas hordas de démones, conexiones <cósmicas> y circuitos estelares, a fin de alcanzar a aquel que es uno solo y único? (*C.H.* IV.8)

Debe entenderse, incluso donde no está expresamente formulado, que el papel de las fuerzas en juego es hostil y obstructor: unidas a la extensión espacial, simbolizan a un mismo tiempo el poder antidivino y aprisionador de este mundo. «El camino que tenemos que seguir es largo e ilimitado» (G 433)[9]; «¡Cuán grandes son las fronteras de estos mundos de la oscuridad!» (G 155);

> *Ora no halla [el Alma]*
> *camino para escapar de sus males, infeliz,*

y sus errores la llevan al laberinto...
Intenta escapar del amargo caos
y no sabe cómo atravesarlo. (Salmo naaseno, Hipólito, *Refut.* v.10.2)

Al margen de cualquier personificación, la totalidad del espacio en el que la vida se halla tiene un carácter espiritual malévolo, y los mismos «démones» o demonios son tanto reinos espaciales como personas; vencerlos equivale a pasar a través de ellos, y abrirse camino a través de sus fronteras, a destruir su poder y a ganar la liberación que se desprende de la magia de su esfera. De esta forma, incluso en su papel redentor, la Vida de los escritos mandeos dice de sí misma que «vagó a través de los mundos»: o, como el Salmo naaseno pone en boca de Jesús: «pasaré a través de todos los eones, revelaré todos los misterios».

Este es el aspecto espacial de la idea. No menos demonizada se presenta la dimensión temporal de la existencia cósmica de la vida, también representada como un orden de poderes casi personales (los «eones», por ejemplo). Su condición, como en el caso del espacio del mundo, refleja la experiencia básica del extrañamiento y el exilio. Aquí, también, nos encontramos con la pluralidad observada en el primer caso: series completas de épocas se extienden entre el alma y su meta, y su simple número expresa el poder que el cosmos, como principio, tiene sobre sus cautivos; y, aquí, de nuevo, la escapatoria sólo es posible si se atraviesan todas. De esta forma, el camino de la salvación se conduce a través del orden temporal de las «generaciones»: a través de cadenas de innumerables generaciones la Vida trascendente se introduce en el mundo, habita en él y soporta su duración en apariencia infinita. Sólo a través de este largo y laborioso camino, con una memoria perdida y reconquistada, podrá completar su destino. Esto explica la impresionante fórmula «mundos y generaciones» que constantemente aparece en los escritos mandeos: «Vagué a través de mundos y de generaciones», dice el redentor. Para el alma irredenta (que puede ser la del mismo redentor), esta perspectiva temporal es una fuente de angustia. El terror producido por la vastedad de los espacios cósmicos es equiparable al que se deriva del tiempo que habrá de ser soportado: «Tanto tiempo he padecido y morado en el mundo» (G 458).

Este doble aspecto del terror cósmico, el espacial y el temporal, que-

da bien expresado en el complejo significado del concepto helenístico, adaptado al gnosticismo, de «eón». Concepto puramente temporal en su origen (duración de la vida, duración del tiempo cósmico, y, de ahí, eternidad), fue sometido a una personificación por parte de la religión helenística pregnóstica —seguramente, una adaptación del dios persa Zervan— y se convirtió en objeto de culto; un culto que, incluso entonces, tenía asociaciones de carácter temible. Este concepto toma en el gnosticismo un giro mitológico y se transforma en un nombre categórico que sirve para denominar seres divinos, semidivinos o demoníacos. En última instancia, «los eones» representan —con implicaciones tanto espaciales como temporales— el poder demoníaco del universo o, como en *Pístis Sophía*, del vasto reino de la oscuridad. La personificación extrema de éstos puede en ocasiones desdibujar el original aspecto temporal, pero la frecuente equiparación de «eones» con «mundos» hace que este aspecto se mantenga vivo como parte de un significado que el devenir de la imaginación mítica ha versatilizado[10].

El sentimiento inspirado por el aspecto temporal del exilio cósmico encuentra una expresión conmovedora en palabras como éstas:

> En ese mundo [de la oscuridad] moré durante miles y miles de años, sin que nadie supiera que allí me encontraba... Año tras año, generación tras generación, allí estuve, sin que ellos supieran de mi morar en su mundo. (G 153-s.)[11]

o (de un texto maniqueo turco):

> Oh Padre nuestro misericordioso, innumerables miles de años han pasado desde que de ti fuimos separados. Tu adorado, vivo y brillante rostro anhelamos contemplar... (*Türk. Mani.* caps. I-III, 1912, pág. 10)

La inconmensurable duración cósmica implica separación de Dios, igual que la imponente magnitud de espacios cósmicos, y la cualidad demoníaca de ambos consiste en mantener esta separación.

d) La habitación cósmica y la estancia del extranjero

Del mundo en su conjunto, a pesar de lo vasto que pueda parecer a sus habitantes, tenemos la imagen visual de una celda cerrada —lo que

Marción despectivamente llamó *haec cellula creatoris*— a la cual la vida puede entrar o de la cual puede salir. «Venir de fuera» y «salir» son frases comunes de la literatura gnóstica. Así, la Vida o la Luz «ha venido a este mundo», «ha viajado hasta aquí»; «parte hacia el mundo», puede encontrarse «en el borde exterior de los mundos» y, de ahí, «desde fuera», «llamar» al mundo. Más tarde analizaremos la significación religiosa de estas expresiones: por el momento, nos limitaremos a la topología simbólica y a la elocuencia directa de la imaginería.

La estancia «en el mundo» recibe el nombre de «morada», siendo el mismo mundo una «morada» o «casa»; y, en contraste con las moradas brillantes, encontramos la morada «oscura» o «baja», «la casa mortal». La idea de «morada» presenta dos aspectos: por una parte, implica un estado temporal, una cuestión contingente y por tanto revocable; una morada puede ser cambiada por otra, puede quedar deshabitada, e, incluso, abandonarse a la ruina; por otra parte, implica la dependencia de la vida con relación a su entorno: el lugar donde mora supone una diferencia decisiva para el morador y determina por entero su condición. Este sólo podrá, por tanto, cambiar una morada por otra, y la existencia extramundana recibirá también el nombre de «morada», esta vez residencia de la Luz y residencia de la Vida, las cuales, si bien infinitas, cuentan con su propio orden de regiones acotadas. Cuando la Vida se establece en el mundo, la relación temporal que se crea puede convertirla en «hija de la casa» y hacer necesario el siguiente recordatorio: «Tú no eras de aquí y tus raíces no eran de este mundo» (G 379). Si el énfasis se coloca en la naturaleza temporal y transitoria de la estancia mundana, así como en la condición de extranjería, el mundo recibe también el nombre de «posada», en la cual uno se «alberga»; y «permanecer en la posada» es una fórmula que equivale a «estar en el mundo» o «en el cuerpo». Las criaturas de este mundo son los «compañeros que moran en la posada», aunque su posición en ésta no es la de invitados: «Como yo era uno y mi sola compañía, era un extraño para los compañeros que moraban conmigo» («Himno de la Perla», de los Hechos de Tomás).

Las mismas expresiones pueden asimismo hacer referencia al cuerpo, que principalmente será la «casa» de la vida y el instrumento del poder del mundo sobre la Vida que en él se encierra. Más en particular «tienda» y «vestido» hacen referencia al cuerpo como a una forma terrenal pasajera que encierra al alma; no obstante, también éstos pueden hacer alusión al

mundo. Un vestido se lleva puesto, se quita y se cambia; el vestido terrenal por el de la luz.

Arrancada de su fuente de origen, la Vida languidece en el vestido corporal:

Yo soy un Mana[12] de la gran Vida. ¿Quién me ha obligado a vivir en el Tibil[13]? ¿Quién me ha convertido en cuerpo mutilado? (G 454)

Un Mana soy de la gran Vida. ¿Quién me ha echado al sufrimiento de los mundos? ¿Quién me ha traído a la maligna oscuridad? Tanto tiempo he padecido y morado en el mundo, tanto tiempo he morado entre las labores de mis manos. (G 457-s.)

Lamento y adversidad sufro en el vestido corporal que me han obligado a llevar y en el que he mudado. Quitármelo y ponérmelo una y otra vez determinan mi lucha[14] y no me permiten contemplar la Vida en su ***shejiná***[15]. (G 461)

De esta situación surge la pregunta dirigida a la gran Vida: «¿Por qué has creado este mundo? ¿Por qué has separado a las tribus [de la Vida] de tu centro?» (G 437). La respuesta a tales preguntas difiere de un sistema a otro: las preguntas mismas resultan más básicas que las de cualquier doctrina particular y son reflejo inmediato de la condición humana subyacente.

e) «Luz» y «Oscuridad», «Vida» y «Muerte»

Debemos añadir algunas palabras sobre la antítesis de la luz y la oscuridad, una característica tan presente en este análisis. Toda la literatura gnóstica está repleta de su simbolismo, pero, por motivos que discutiremos más tarde, su utilización más enfática e importante en términos doctrinales se encuentra en lo que llamaremos la tendencia ***irania*** del gnosticismo, elemento también del pensamiento mandeo. La mayoría de los ejemplos que veremos a continuación provienen de esta área, y suponen por tanto la versión irania del dualismo gnóstico. No obstante, independientemente del contexto teórico, el simbolismo refleja una actitud gnóstica universal. La primera Vida extraña es el «Rey de la Luz», cuyo mundo es «un mundo de esplendor y de luz sin oscuridad», «un mundo de mansedumbre sin rebelión, un mundo de rectitud sin turbulencias, un

mundo de vida eterna sin decadencia y muerte, un mundo de bondad sin maldad... Un mundo puro sin daño» (G 10). En oposición a éste se encuentra el «mundo de la oscuridad, repleto de maldad... lleno de un fuego devorador... lleno de falsedad y engaño. ...Un mundo de constantes turbulencias, un mundo de oscuridad sin luz, un mundo de muerte sin vida eterna, un mundo en el cual las cosas buenas perecen y los planes se reducen a la nada» (G 14). Como se refleja en el ***Fihrist***, una fuente de origen árabe, Mani adoptó, por encima de cualquier otra, la versión irania del dualismo, y comienza su doctrina de los orígenes de la siguiente forma: «Había dos seres en el comienzo del mundo; el primero era la Luz, el segundo la Oscuridad». Según esta suposición, el mundo existente, «este» mundo, es una mezcla de luz y de oscuridad, si bien con cierta preponderancia de la oscuridad: su principal substancia es la oscuridad; su segundo y «extraño» componente, la luz. Por ello, la dualidad de la oscuridad y de la luz coincide con la de «este mundo» y «el otro mundo», ya que la oscuridad ha encarnado la totalidad de su esencia y su poder en este mundo, que ahora, por tanto, es ***el*** mundo de la oscuridad[16]. La ecuación *mundo (cosmos) = oscuridad* es de hecho independiente de la particular teoría de los orígenes que acabamos de ejemplificar y más básica también; por otra parte, como expresión de la condición dada, admite muy distintos tipos de derivaciones, como veremos más adelante. La ecuación como tal es simbólicamente válida para el gnosticismo en general. En el *Corpus Hermeticum* encontramos la siguiente exhortación: «Alejaos de la luz sombría» (*C.H.* 1.28), donde la combinación paradójica recalca que la llamada luz de este mundo es en realidad la oscuridad. «Pues el cosmos constituye la plenitud del mal, del mismo modo que dios la plenitud del bien» *(C.H.* VI.4), e igual que la «oscuridad» y el «mal», la «muerte» es un símbolo del mundo como tal. «Al que engendra la Madre es conducido a la muerte y al mundo; al que Cristo regenera es transferido a la vida, a la Ogdóada» [es decir, fuera del poder de la Hebdómada o séptima esfera] (*Exc. Theod.* 80.1). De esta forma, entendemos la sentencia hermética citada por Macrobio (*In somn. Scip.* 1.11), según la cual el alma «que experimenta tantas muertes como esferas cruza, desciende a lo que en la tierra recibe el nombre de vida».

f) «Mezcla», «Dispersión», el «Uno» y los «Muchos»

Volviendo una vez más a la concepción irania, la idea de dos entidades originales y opuestas conduce a la metáfora de la «mezcla» en el origen y la composición de este mundo. La mezcla es, no obstante, desigual, y el término denota esencialmente la tragedia de las partes de Luz separadas de su cuerpo principal e inmersas en el elemento extraño.

> Yo soy yo, el hijo de los mansos [es decir, los seres de la Luz]. Mezclado estoy y conozco el lamento. Sácame del abrazo de la muerte. (Fragmento de Turfan M 7)

> Trajeron agua viva y la vertieron en el agua turbia[17]; trajeron luz brillante y la proyectaron en la densa oscuridad. Trajeron viento refrescante y lo lanzaron sobre el viento bochornoso. Trajeron fuego vivificante y lo echaron sobre el fuego devorador. Trajeron el alma, el puro Mana, y la echaron en el cuerpo carente de valor. (J 56)

La mezcla se expresa aquí por medio de los cinco elementos básicos del esquema maniqueo, que obviamente subyace a este texto mandeo:

> Has tomado el tesoro de la Vida y lo has arrojado sobre la tierra carente de valor. Has tomado la palabra de la Vida y la has echado sobre la palabra de la mortalidad. (G 362)

> Al entrar en el agua turbia, el agua viva se lamentó y lloró... Al mezclar el agua viva con la turbia, la oscuridad entró en la luz. (J 216)

Incluso el mensajero está sometido al destino de la mezcla:

> Entonces, el fuego vivificante que había en él se transformó... Su esplendor se vio menoscabado y deslucido... ¡Ved de qué forma el esplendor del hombre extranjero se ve disminuido! (G 98-s.)

En el maniqueísmo, la doctrina de la mezcla, con su contrafigura de la pureza, forma la base de todo el sistema cosmológico y soteriológico, como se verá en el siguiente capítulo.

Estrechamente ligada a la idea de la «mezcla», está la de la «dispersión». Si algunos fragmentos de la Luz o de la primera Vida han sido separados de ésta y mezclados con la oscuridad, una unidad original se habrá quebrado dando origen a la pluralidad: los fragmentos de la fractura son las chispas que se encuentran dispersas por toda la creación. «¿Quién tomó el cantar de la alabanza, lo rompió y esparció sus pedazos por todas partes?» (J 13). La misma creación de Eva y el esquema de reproducción iniciado por dicha creación colaboran en la progresiva dispersión de las partículas de la luz que los poderes de la oscuridad han logrado asimilar, y que por este medio consiguen retener con mayor seguridad. En consecuencia, la salvación comporta un proceso de recolección de aquello que ha sido dispersado, y tiende sus esfuerzos a la restauración de la unidad original.

> Yo soy tú y tú eres yo, y donde tú estás yo estoy, y en todas las cosas me hallo disperso. Y donde quiera que recojas, me recogerás a mí; y al recogerme te recogerás a ti mismo[18].

Este recogerse a sí mismo se considera un proceso *pari passu* con el progreso del «conocimiento», y la conclusión del mismo, como una condición necesaria para la liberación última del mundo:

> El que alcanza esta gnosis y se recoge a sí mismo, separándose del cosmos... deja de estar aquí retenido y se eleva por encima de los arcontes[19];

y al proclamar esta misma hazaña, el alma ascendente responde al desafío de los guardianes celestes:

> He llegado a conocerme a mí mismo, y me he recogido de todas partes...[20]

Resulta fácil ver a partir de estas citas que el concepto de unidad y unificación, al igual que el de pluralidad, diversidad y dispersión, presenta un aspecto tan interno como metafísico, es decir, se refiere tanto al yo individual como al ser universal. El hecho de que estos dos aspectos, complementarios desde el comienzo, alcancen una coincidencia total y eterna es una señal de las formas más elevadas o filosóficas de la gnosis; señal también de que la creciente comprensión del aspecto interno purifica el aspecto metafísico de los significados mitológicos más toscos que

tuvo que manejar en un principio. Para los valentinianos, cuyo simbolismo espiritualizado marca un importante paso en el proceso de desmitificar, «unificación» es la definición misma de lo que el «conocimiento del Padre» supondrá para «cada uno»:

> Por medio de la Unidad cada cual se reunirá de nuevo consigo mismo. Por medio del conocimiento se purificará a sí mismo de la diversidad y buscará la Unidad, asimilando (devorando) la Materia en su interior como una llama, la Oscuridad por la Luz y la Muerte por la Vida. (EvV 25:10-19)

Debe tenerse en cuenta que, en el sistema valentiniano, el mismo logro está adscrito a la *gnosis* en el plano del ser universal, donde la «restauración de la Unidad» y la «asimilación de la Materia» significan nada menos que la disolución del mundo inferior —es decir, naturaleza sensible como tal— no por medio de una fuerza externa sino y exclusivamente por un acontecimiento interno de la mente: «conocimiento» en una escala trascendental. Más tarde (cap. 8), analizaremos el principio especulativo por el cual los valentinianos establecieron esta eficacia objetiva y ontologica de lo que a primera vista parece un acto meramente privado y subjetivo; así como la forma en que su doctrina equiparaba la unificación individual con la reunión del universo con Dios.

Tanto el aspecto universal (metafisico) como el individual (místico) de la idea de la unidad y sus opuestos se convertirían en temas recurrentes de la especulación posterior, a medida que ésta avanzaba alejándose aún más de la mitología. Orígenes, cuya proximidad al pensamiento gnóstico queda patente en su sistema (puntualmente anatemizado por la Iglesia), contempló todo el movimiento de la realidad como categorías determinadas por la pérdida y la recuperación de la Unidad metafísica[21]. No obstante, fue Plotino quien, en su especulación, formuló conclusiones místicas completas a partir de la metafísica de «la Unidad ***versus*** la Pluralidad». Dispersión y recogimiento, categorías ontológicas de la realidad total, son al mismo tiempo patrones de acción de la experiencia potencial de cada alma, y unificación interna ***es*** unión con el Uno. Así emerge el esquema neoplatónico de la ascensión interna, de los Muchos al Uno; un esquema que, en los primeros peldaños de la escalera, es ético, después teórico, y termina siendo místico.

Esfuérzate por ascender a ti mismo, recogiendo todos los miembros de tu cuerpo dispersos en la multiplicidad y separados de aquella unidad que una vez abundara en la grandeza de su poder. Reúne y unifica las ideas internas e intenta articular las confusas, llevar a la luz las que viven en la oscuridad. (Porfirio, *Ad Marc.* X)

Probablemente a través de los escritos de Porfirio llega esta concepción neoplatónica de la unificación como principio de vida personal a Agustín, gracias a cuyo pensamiento profundamente subjetivo abandona por entero su aspecto metafísico y se torna moral.

Ya que por la injusticia de la impiedad nos hemos separado, hemos disentido y nos hemos alejado del supremo y único Dios verdadero, y nos hemos dispersado en los muchos, nos hemos roto por efecto de los muchos y nos hemos convertido en pedazos de los muchos: era necesario que... los muchos se hubieran unido y clamado por la llegada de Uno (Cristo)... y que nosotros, desembarazados de los muchos, hubiéramos venido a Uno... y, justificados por la justicia de Uno, hubiéramos devenido Uno. *(Trin.* IV. 11)

Por medio de la continencia somos recogidos en el Uno, del cual nos habíamos desviado yendo hacia los muchos. (*Conf.* X.14; cf. *Ord.* 1.3)

La «dispersión» recibe finalmente lo que en nuestros días llamaríamos un significado existencialista: el de la «distracción» del alma, afectada por la multitud de preocupaciones y señuelos del mundo, que actúan a través de los sentidos del cuerpo; es decir, se convierte en un concepto psicológico y ético en el esquema de la salvación individual.

g) «Caída», «Hundimiento», «Captura»

Existen distintas expresiones que sirven para nombrar la forma en que la vida ha llegado a encontrarse en su presente y difícil situación. La mayoría de éstas se refieren al hecho como a un proceso pasivo, otras lo dotan de un papel más activo. «La tribu de las almas[22] fue transportada hasta aquí desde la casa de la Vida» (G 24); «el tesoro de la Vida que fue recogido aquí» (G 96), o «que fue traído hasta aquí». Más drástica es la imagen de la caída: el alma o espíritu, una parte de la primera Vida o de la Luz, cayó al mundo o al interior del cuerpo. Este es uno de los símbolos

fundamentales del gnosticismo: en la mayoría de los sistemas gnósticos, una caída precósmica de parte del principio divino subyace a la génesis del mundo y de la existencia humana. «La Luz cayó en la oscuridad» hace referencia a una fase temprana del mismo drama divino, del cual, a su vez, «la Luz brilló en la oscuridad» haría referencia a una fase posterior. Cómo se originó esta caída y sus distintas fases son objeto de especulaciones enormemente dispares. Salvo en el maniqueísmo y en algunos modelos iranios relacionados con éste, donde la totalidad del proceso es iniciado por los poderes de la oscuridad, existe un factor voluntario en el movimiento descendente de la divinidad: una «inclinación» culpable del Alma (como entidad mítica) hacia los reinos inferiores, dotada de diversas motivaciones como la curiosidad, la vanidad o el deseo sensual, y que sería el equivalente gnóstico del pecado original. La caída es precósmica y, entre sus consecuencias, se encontrarían el mundo mismo, así como la condición y destino de las almas individuales en el mundo.

Una vez vuelta hacia la materia, el Alma se enamoró de ésta y, ardiendo por el deseo de experimentar los placeres del cuerpo, no quiso ya separarse de éste. Así nació el mundo. Desde ese momento el Alma se olvidó de sí misma, olvidó su morada original, su verdadero centro, su ser eterno[23].

Una vez separada del reino divino y atrapada en el medio extraño, el movimiento del Alma continúa su emprendido camino descendente, movimiento descrito como un «hundimiento»: «¿Cuánto tiempo durará mi hundimiento en todos los mundos?» (*J* 196). Con frecuencia, no obstante, un elemento de violencia viene a sumarse a la descripción de la caída, igual que sucede en las metáforas de la cautividad que analizaremos con más detenimiento cuando estudiemos el sistema maniqueo. Algunos ejemplos mandeos bastarán por el momento: «¿Quién me ha puesto en cautividad, alejándome de mi sitio y de mi morada? ¿De la casa de mis padres, quién me sacó?» (G 323). «¿Por qué me llevaste lejos de mi morada, me pusiste en cautividad y me echaste al interior del cuerpo apestoso?» (G 388)[24].

El término «echar» o «arrojar», que aparece en la última cita, requiere algunos comentarios. Su uso, como hemos visto antes, no está limitado a la metáfora de la cautividad; es una imagen por derecho propio y su aplicación es muy extensa: la vida ha sido echada (arrojada) al interior del

mundo y al interior del cuerpo. Hemos encontrado esta expresión asociada al simbolismo de la «mezcla», donde su uso está relacionado con el origen del cosmos y del hombre: «Ptahil[25] arrojó la forma que la Segunda [Vida] había formado en el mundo de la oscuridad. Fue responsable de creaciones y formó tribus fuera de la Vida» (G 242). Este pasaje hace referencia a la actividad cosmogónica del demiurgo: en la antropología la imagen se repite y adquiere su principal significación. «Ptahil tomó un Mana oculto que la casa de la Vida le había entregado; lo trajo consigo y se lo arrojó a Adán y a Eva» (*ibid*.). Esta expresión, incesantemente repetida, sirve para nombrar el proceso de animación del hombre, llevado a cabo por un creador no autorizado. El hecho de que el demiurgo sienta remordimientos explica que éste no fuera un acontecimiento planeado en el esquema de la Vida, sino un acto violento realizado contra ésta y contra el orden divino. «¿Quién se ha burlado de mí, quién me ha convertido en un loco y me ha obligado a echar el alma en el cuerpo?» (G 393)[26]. Incluso en la fórmula valentiniana, citada anteriormente (ver pág. 75), aunque pertenezca a una rama del gnosticismo más inclinada a explicar la prehistoria del Alma por motivaciones internas que por una fuerza externa, nos encontramos con la expresión «dónde hemos sido arrojados». La nota discordante que este término concreto introduce en la serie de verbos neutros y abstractos que lo preceden en la fórmula (modos del verbo «ser» y «llegar a ser») no es casual. El mismo impacto de la imagen tiene un valor simbólico en el relato que el gnosticismo hace de la existencia humana. Sería muy interesante comparar el uso gnóstico del término con el de Martin Heidegger en un reciente análisis filosófico sobre la existencia[27]. Todo lo que deseamos decir aquí es que, en ambos casos, «haber sido arrojados» no es una mera descripción del pasado sino un atributo que califica la situación existencial dada y que viene determinada por ese pasado. De la experiencia gnóstica de la presente situación de la vida parte esta imagen dramática de su génesis proyectada hacia el pasado, imagen que forma parte de la expresión mitológica de esta experiencia. «¿Quién me ha echado al sufrimiento de los mundos? ¿Quién me ha traído a la maligna oscuridad?» (G 457), pregunta la Vida; e implora: «Sácanos de la oscuridad de este mundo al que hemos sido arrojados» (G 254). A la pregunta, la Gran Vida responde: «No es por voluntad de la Gran Vida por lo que allí te encuentras» (G 329): «La Vida no ha construido la casa en la que moras» (G 379): «Este mundo no fue creado se-

gún el deseo de la Vida» (G 247). Más tarde conoceremos lo que estas respuestas negativas significan en términos de una mitología positiva. El mito gnóstico está precisamente relacionado con la traducción de la brutal objetividad experimentada por la visión gnóstica de la existencia, expresada de forma directa en esas preguntas y en sus respuestas negativas, a términos de un esquema explicativo que hace derivar la situación actual de sus orígenes y al mismo tiempo mantiene la promesa de su superación.

La Vida así «arrojada» al mundo expresa su condición y su sentir a través de un grupo de metáforas que analizaremos a continuación. En su mayoría, estas metáforas de fuentes gnósticas se refieren no al «hombre», considerado en su sentido ordinario, sino a un ser simbólico mitológico, una figura divina que, en su morar en el mundo, juega un papel peculiar y trágico, siendo a un tiempo víctima y salvador. No obstante, a pesar de que esta figura, según el significado del sistema, es el prototipo del hombre, cuyo destino sufre intensamente en su propia persona (aunque llamada Hombre con frecuencia, la figura puede ser también femenina), tenemos razones para juzgar este relato de sus sufrimientos, contado en primera persona, como proyecciones de la experiencia de aquellos que le hacen hablar de esta forma, incluso si tales declaraciones hacen referencia a acontecimientos precósmicos. En el siguiente apartado, por tanto, abordaremos la existencia del hombre en el mundo sin establecer diferencias, es decir, independientemente de la fase o del personaje del drama mítico a los que la declaración pueda hacer referencia.

h) Desamparo, temor, añoranza del hogar

Todas las implicaciones emocionales reveladas en nuestro análisis inicial por el concepto de «extraño», encuentran una expresión explícita en el mito y en la poesía gnósticos. Las narraciones y los himnos mandeos, las fantasías valentinianas sobre las aventuras de la Sophía errante, las largas lamentaciones de *Pístis Sophía*, están llenos de expresiones sobre el estado temeroso y nostálgico del alma desamparada en el mundo. Hemos seleccionado, a continuación, algunos ejemplos.

Manda d'Hayye habló a Anosh[28]. No temas, no desfallezcas, y no digas: Me han dejado solo en este mundo de malvados. Porque pronto llegaré a ti... [Anosh, abandonado en el mundo, medita sobre el mundo creado, especialmente sobre los planetas y sus distintos dones e influencias: se siente abrumado por el miedo y por

la desolación de la soledad:] Los malvados conspiran contra mí... Se dicen unos a otros: En nuestro mundo la llamada de la Vida no será escuchada, éste [el mundo] será nuestro... Día tras día intento escapar de ellos, solo como estoy en este mundo. Levanté mis ojos a Manda d'Hayye, quien me dijo: Pronto llegaré a ti... Todos los días levanto mis ojos hacia el camino por el cual mis hermanos caminan, hacia el sendero por el cual Manda d'Hayye llegará... Manda d'Hayye vino, me llamó y me dijo: Pequeño Enosh, ¿por qué tienes miedo? ¿Por qué temblabas?... Porque el temor de este mundo te abrumaba, he venido a alumbrarte. No tengas miedo de los poderes malignos de este mundo. (G 261-ss.)

Anhelando su liberación, el Alma abandonada dice:

¡Oh, cómo me regocijaré entonces, yo que ahora vivo afligida y sufro temor en la morada de los malignos! ¡Oh, cómo se regocijará mi corazón, lejos de los trabajos que he realizado en este mundo! ¿Cuánto tiempo tendré que vagar y cuánto tiempo durará mi hundimiento en todos los mundos? ***(J*** 196)

El desamparo de la Vida del más allá cuando reside en el mundo encuentra una expresión conmovedora:

Una viña soy, una viña solitaria, que se levanta en el mundo. No hay para mí viñador, un ser que me custodie, que me ayude y me instruya sobre todas las cosas. (G 346)

El sentimiento de haber sido olvidada en la tierra extraña por los moradores del otro mundo se repite incesantemente:

Los Siete me oprimieron y los Doce se convirtieron en mis perseguidores. El Primero [la Vida] me ha olvidado, y el Segundo no se preocupa de mí. ***(J*** 62)

La forma interrogativa, que tanto abunda en la literatura mandea, refleja con peculiar fuerza la vacilación y el sentimiento de impotencia que se apoderan de la Vida perdida en el mundo extraño. Algunos pasajes de los siguientes extractos ya han sido citados con anterioridad:

Pienso en cómo esto ha sucedido. ¿Quién me ha puesto en cautividad, alejándome de mi sitio y de mi morada? ¿De la casa de mis padres, quién me sacó?

¿Quién me trajo junto a los culpables, junto a los hijos de la estéril morada? ¿Quién me trajo junto a los rebeldes, que hacen la guerra día tras día? (G 323-328)

Yo soy un Mana de la gran Vida. Soy un Mana de la Vida poderosa. ¿Quién me ha obligado a vivir en el Tibil? ¿Quién me ha convertido en cuerpo mutilado? ...Mis ojos, abiertos en la morada de la luz, ahora pertenecen al muñón. Mi corazón, que añora la Vida, vino hasta aquí y se convirtió en parte del muñón. Este es el sendero del muñón, los Siete no me dejarán seguir mi propio sendero. ¡De qué forma debo obedecer, de qué forma debo soportar, de qué forma debo aquietar mi mente! ¡De qué forma debo escuchar noticias de los Siete y de los Doce misterios, de qué forma debo penar! ¡De qué forma la Palabra de mi manso Padre debe morar entre las criaturas de la oscuridad! (G 454-s.)

Estos extractos bastarán como ejemplos de la literatura mandea. En ellos percibimos el tono de lamentación que es característico de las fuentes orientales.

Ya hemos citado en este capítulo (apartado *c)* fragmentos del «Salmo del Alma» naaseno. De todas las fuentes griegas, este texto es el que describe con mayor dramatismo la difícil situación del Alma en el laberinto del mundo hostil. El texto está profundamente corrompido, y cualquier traducción que de él se haga será siempre aproximada; sin embargo, su contenido general es bastante claro. El Alma, un tercer principio de algún modo situado entre los dos primeros del Espíritu y el Caos, ha sido asimilada por este último. Embutida en la indigna forma que se ha visto obligada a adoptar, el Alma lucha y trabaja. Presa de la Muerte, ora tiene un poder regio y contempla la luz, ora se hunde en la miseria y se lamenta. Lamentada[29] se regocija; lamentándose es condenada; condenada muere para renacer eternamente. De esta forma vaga por el laberinto de los malignos sin encontrar la salida. Por su causa Jesús pide al Padre que le envíe al mundo, con los sellos que le permiten pasar a través de los eones y desvelar sus Misterios (Hipólito, *Refut.* V.10.2).

Por último, citaremos algunas de las lamentaciones de *Pístis Sophía*, capítulo 32:

¡Oh Luz de Luces, en la que he tenido fe desde el principio, presta oído a mi arrepentimiento![30] Libérame, oh Luz, porque han entrado en mí malos pensamientos... Partí y me encontré en la oscuridad, que se encuentra abajo, en el

caos, y me vi sin poder para salir de ella y volver a mi sitio, porque estaba afligida por las Emanaciones del Authades [el Arrogante]... Y grité pidiendo ayuda, pero mi voz no salió de la oscuridad, y miré hacia lo alto para que la Luz en la que había tenido fe viniera en mi ayuda... Y me encontraba en aquel lugar, lamentandome y buscando la Luz que había visto en las alturas. Y los guardianes de las puertas de los Eones me buscaron, y todos los que se encuentran en el interior de su Misterio se burlaron de mí... Ahora, oh Luz de Luces, me encuentro afligida en la oscuridad del caos... Líbrame de la materia de esta oscuridad, que no viva sumergida en ella... Mi fuerza miró hacia lo alto desde el centro del caos y desde el centro de la oscuridad, y esperé a mi esposo, esperé que viniera y luchara por mí, y no vino.

i) Torpor, sueño, embriaguez

Puede decirse que las categorías emocionales que se mencionan en la última sección son reflejo de experiencias humanas generales, las cuales pueden surgir y expresarse en cualquier parte, aunque raras veces de forma tan enfática. Existe otra serie de metáforas que hace referencia a la condición humana en el mundo, más puramente gnóstica y muy frecuente en la diversidad de estos textos, al margen de límites lingüísticos. La existencia terrenal se caracteriza, como vimos, por los sentimientos de desamparo, temor y añoranza, y también se describe como «torpor», «sueño», «embriaguez» y «olvido»; es decir, asume (a excepción de la «embriaguez») todas las características que en otro tiempo se relacionaron con el estado de los muertos en el infierno. Descubriremos que, en el pensamiento gnóstico, el mundo adopta el papel del infierno tradicional, y que es en sí mismo el reino de los muertos, es decir, de aquellos que deben resucitar de nuevo a la vida. En algunos aspectos, esta serie de metáforas contradice la anterior: la inconsciencia excluye al temor. El relato pormenorizado de los mitos no pasa por alto esta idea: es sólo el despertar del estado de inconsciencia («ignorancia»), provocado desde el exterior, el que revela al hombre su situación, hasta ahora oculta para él, y le produce un brusco temor y desesperación. No obstante, estos sentimientos deben de haber estado activos en el precedente estado de ignorancia al que la vida tiende a aferrarse, resistiéndose al despertar.

¿Cómo se produjo el estado de inconsciencia y en qué términos concretos se describe? El hecho de haber sido «arrojada» respondería de un torpor producido en el Alma por la caída; pero el medio extraño, el

mundo como entidad demoníaca, tiene una activa responsabilidad en este estado. En la cosmogonía maniquea, según el relato de Teodoro bar Konai, leemos:

> Habiendo sido devorados por los Hijos de la Oscuridad, los cinco Dioses Luminosos [los hijos del Primer Hombre, y la substancia de todas las almas dispersas después en el mundo] se vieron privados del entendimiento, y por medio del veneno de los Hijos de la Oscuridad se volvieron como el hombre que ha sido mordido por un perro rabioso o por una serpiente[31].

De esta forma, la inconsciencia es una verdadera infección producida por el veneno de la oscuridad. Nos enfrentamos aquí, como sucediera en el grupo de las metáforas del sueño, no con un detalle mitológico, un mero episodio narrativo, sino con un rasgo fundamental de la existencia en el mundo con la cual se relaciona la empresa redentora de la deidad extramundana en su totalidad. El «mundo» por su parte hace complicados esfuerzos por crear y mantener en este estado a sus víctimas, así como por contrarrestar el proceso del despertar: su poder, su existencia incluso, está en peligro.

> Y mezclaron [bebida] confundiéndome con su astucia, y me dieron a probar su carne; y me olvidé de que era hijo de rey y serví a su rey. Olvidé la Perla a causa de la cual mis padres me habían enviado. La pesadez de su alimento me hizo caer en un profundo sueño. («Himno de la Perla», de los Hechos de Tomás)

La imagen del «sueño» es quizá la más frecuente y de mayor aplicación. El Alma dormita en la Materia. Adán, «cabeza» de raza y símbolo de la humanidad, yace en un sueño profundo, un sueño muy distinto al del Adán bíblico: los hombres, en general, «duermen» en el mundo. La metáfora expresa que el hombre se abandona al mundo de forma absoluta. Ciertas figuras del lenguaje subrayan este aspecto espiritual y moral. Los hombres no están simplemente dormidos sino que «aman» este sueño («¿Por qué amas el sueño y tropiezas con los que tropiezan?», G 181); se han abandonado al sueño y a la embriaguez (C.H. 1.27). Darse cuenta de que el sueño es el gran peligro de la existencia en el mundo no basta para mantenerse despierto, si bien incita a la oración:

Según tus palabras, gran Vida, una voz vendría a mí todos los días para despertarme, para que no tropezara. Si me llamas, las palabras del mal no me atraparán y me veré libre de los eones. (G 485)

La metáfora del sueño puede servir igualmente para reducir las sensaciones de la «vida de aquí» a meros sueños e ilusiones, aunque serán pesadillas imposibles de controlar; en dicha metáfora los símiles del «sueño» se unen a los de la «equivocación» y el «temor»:

¿Qué es entonces lo que El desea que el hombre piense? Esto: «Soy como las sombras y los fantasmas de la Noche». Cuando la luz del alba aparece, este hombre comprende que el temor que se había apoderado de él no era nada... Mientras la Ignorancia les infundía terror y confusión, y los hacía tambalearse, rotos y divididos, eran perseguidos por muchas ilusiones y ficciones vacías, como si estuvieran profundamente dormidos y fueran presa de sueños perturbadores. Bien huyen a alguna parte, o se ven impelidos a perseguir a otros sin lograrlo, o se ven envueltos en altercados, dando golpes o recibiendo golpes, o caen de grandes alturas... [etc., etc.]: hasta el momento en que, los que pasan por todas estas cosas, se despiertan. Entonces, los que han experimentado todas estas confusiones, de repente no ven nada. Porque éstas no son nada, una fantasmagoría y nada más. (EvV 28:24-29:32)

Ya que el mensaje gnóstico se concibe a sí mismo como contramovimiento del designio del mundo, como llamada que intenta romper su hechizo, la metáfora del sueño, o sus equivalentes, es un componente constante del conjunto de peticiones que el gnosticismo hace al hombre y que se presentan como llamadas al «despertar». Por tanto, cuando analicemos la «llamada», nos encontraremos con estas metáforas una y otra vez.

Las metáforas sobre la embriaguez requieren un comentario especial. La «embriaguez» del mundo es un fenómeno peculiar y característico del aspecto espiritual de lo que los gnósticos entendían por el término «mundo». Esta embriaguez viene provocada por la «doctrina de la ignorancia» (*C.H.* VII. 1), que el mundo ofrece profusamente al hombre. La metáfora deja claro que la ignorancia no es un estado neutral, la mera ausencia del conocimiento, sino la condición contraria a la del conocimiento: la ignorancia actúa para prevenir el conocimiento. La ignorancia de la embriaguez es la ignorancia que el alma tiene de sí misma, de su origen y

de su situación en el mundo extraño. Es precisamente la conciencia del extrañamiento lo que la embriaguez intenta suprimir: el hombre que, arrojado a un torbellino, se ha olvidado de su verdadero ser, se convierte así en uno de los niños de este mundo. Este es el declarado propósito de los poderes del mundo al ofrecer su vino y al celebrar un banquete. La embriaguez de la ignorancia se opone a la «sobriedad» del conocimiento, una fórmula religiosa que a veces se intensifica por medio de la paradoja de la «embriaguez sobria»[32]. Así, en las Odas de Salomón, leemos:

De la fuente del Señor, agua abundante vino a hablar a mis labios. Del agua de la vida eterna bebí y me embriagué; mi embriaguez, sin embargo, no era la embriaguez de la ignorancia, y me alejé de la vanidad. (Oda XI.6-8)

Quien así posee conocimiento... [es como] una persona que, habiéndose embriagado, se torna sobria, y, habiéndose recobrado a sí misma, reafirma lo que esencialmente le es propio. (EvV 22:13-20)

El banquete orgiástico preparado por el mundo para seducir al hombre, o, más frecuentemente, de la Vida extraña del más allá, es descrito en largas escenas y de forma recurrente en los escritos mandeos. El siguiente ejemplo se extiende en el original a lo largo de muchas páginas, por lo que se presenta aquí de forma muy resumida. El lector poco familiarizado con la mitología mandea debe saber que Ruha es la madre demoníaca de los Planetas y, como espíritu maligno de este mundo, el principal adversario de los hijos de la luz[33].

Ruha y los Planetas comenzaron a elaborar planes y dijeron: «Haremos prisionero a Adán; lo atraparemos y lo haremos permanecer con nosotros en el Tibil. Cuando coma y beba, haremos prisionero al mundo. Tenderemos nuestros brazos en el mundo y en el mundo fundaremos una comunidad. Atraparemos a Adán con cuernos y con flautas, de forma que no pueda separarse de nosotros... Seduciremos a la tribu de la vida y la aislaremos con nosotros en el mundo [G 113-s.]. Levantaos, preparémonos para una celebración: levantaos, preparemos un banquete de bebida. Practiquemos los misterios del amor y seduzcamos al mundo entero... La llamada de la Vida silenciaremos, introduciremos la lucha en la casa, una lucha que no tendrá fin. Mataremos al Extranjero. Convertiremos a Adán en seguidor nuestro, y veremos entonces quién es su libertador... Malde-

ciremos a su grupo, al grupo que el Extranjero ha fundado, y no tendrá parte en el mundo. Toda la casa será nuestra... ¿Qué ha hecho el Extranjero en la casa para creer que forma parte de ella?». Tomaron el agua viva y vertieron [agua] turbia en ella. Tomaron la cabeza de la tribu y en ella practicaron el misterio del amor y de la lujuria, por el cual todos los mundos viven enardecidos. Practicaron en él la seducción, por la cual todos los mundos viven seducidos. Practicaron en él el misterio de la embriaguez, por el cual todos los mundos viven embriagados... Los mundos viven embriagados por ello y vuelven sus rostros al Mar de Suf[34]. (G 120-ss.)

Sólo un breve comentario a esta poderosa escena. La principal arma con que el mundo cuenta para su gran tarea de seducción es el «amor». Nos encontramos aquí con un tema muy extendido en el pensamiento gnóstico: la desconfianza del amor sexual y del placer sensual en general. El amor [en la traducción citada, deseo] es contemplado como el ejemplo más evidente de la forma en que el mundo mantiene en su prisión al hombre: «<quien> se halle dotado de intelecto que reconozca que es inmortal, que el deseo es la causa de la muerte» (*C.H.* 1.18); «Aquel que amó el cuerpo que procede del error del deseo continúa errando en la obscuridad, sufriendo en sus sentidos los efectos de la muerte» (*ibid*. 19). Algo más que el amor sexual está implícito en este papel de ***eros*** como principio de mortalidad (para Platón, era el principio de la lucha por la inmortalidad). La codicia de las cosas de este mundo en general puede adoptar muchas formas; a través de todas ellas el alma se aleja de su verdadera meta y vive bajo el hechizo de su morada extraña.

No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que está en el mundo, la lujuria de la carne, la lujuria de los ojos y la vanagloria de la vida, no provienen del Padre sino del mundo. (1 Jn 2:15-16)

Las tres inclinaciones aquí mencionadas, «la lujuria de la carne», «la lujuria de los ojos» y «la vanagloria de la vida», servirán a Agustín para nombrar las principales categorías de la «tentación» general del mundo (ver *Conf.* X.41-ss.). El «misterio del amor» en el texto mandeo es una versión mitológica de la misma idea.

j) El ruido del mundo

La escena mandea sobre la conspiración del mundo suscita un nuevo comentario. El banquete orgiástico, ideado para arrojar al hombre a este torbellino de la embriaguez, tiene además de este efecto un aspecto añadido: el ruido que produce tiene por objeto aplacar la «llamada de la Vida» y hacer que el hombre sea sordo a la voz del Hombre extraño.

No podrán oír las palabras del Hombre extraño que aquí ha venido... Ya que somos los creadores de Adán, éste obedecerá nuestras órdenes y las de nuestro padre Ptahil. (G 244)

Hagamos que oiga un gran estruendo para que olvide las voces celestiales. *(J* 62)

No obstante, como cabría esperar de la locura esencial de los poderes terrenales, el estrépito produce también un efecto muy diferente y, en última instancia, autodestructor:

Cuando su ruido cayó en el oído de Adán, éste se despertó de su sueño y levantó los ojos hacia el lugar de la luz. Adán llamó a sus ayudantes, llamó a los mansos y fieles Uthras. Habló a Hibil-Uthra [aquí en sustitución de Manda d'Hayye], el hombre que le había hecho oír su voz: «¿Qué ha sucedido en la casa, que el sonido del estrépito se levanta hasta el cielo?». Mientras Adán hablaba de esta manera, una lágrima se formó en su ojo... Me acerqué a él, le tomé de la mano derecha e hice que su corazón descansara de nuevo. (G 126)

Así, el arma del mundo se vuelve contra sí: ideada para ensordecer y confundir, atemoriza a Adán y hace que éste mire hacia el extranjero, que aguce los oídos ante su voz.

k) La «llamada del exterior»

«Un Uthra llama desde el exterior e instruye a Adán, el hombre» (G 387, J 225); «En la puerta de los mundos está Kushta (la Verdad) y lanza una pregunta al mundo» *(J* 4); «Es la llamada de Manda d'Hayye... Este se encuentra en el borde exterior de los mundos y llama a su elegido» (G 397). El transmundano atraviesa el cerco del mundo y se hace oír en su interior como una llamada. Se trata de una llamada idéntica a la ultra-

mundana: «Una llamada viene e instruye sobre todas las llamadas» (G 90); es la «llamada de la Vida» o «de la gran Vida», que equivale a la entrada de la luz en la oscuridad: «Ellos [los Uthras] harán que la llamada de la Vida se oiga y que se ilumine la casa mortal» (G 91). La llamada se dirige al mundo: «Envié una llamada al mundo» (G 58); en su estrépito es discernible como algo profundamente diferente: «El llamó con voz celestial y su voz se oyó en el torbellino de los mundos» *(J* 58).

El símbolo de la llamada, como forma bajo la cual el transmundano hace su aparición en el mundo, es tan fundamental para el gnosticismo oriental que las religiones mandea y maniquea podrían recibir incluso el nombre de «religiones de la llamada»[35]. El lector recordará la estrecha conexión que en el Nuevo Testamento existe entre el acto de oír y la fe. Encontramos muchos ejemplos de ello en los escritos mandeos: la fe es la respuesta a la llamada que viene del más allá y que no puede verse, sólo oírse. El simbolismo maniqueo llegó a objetivar «Llamada» y «Respuesta» en forma de figuras divinas independientes (ver pág. 115). En el «Himno de la Perla», la «carta» que los seres celestiales envían a su pariente exiliado en el mundo se transforma en voz al llegar a éste:

Como un mensajero fue la carta que el Rey había sellado con su mano derecha... Se levantó en forma de águila... y voló hasta posarse junto a mí convertida en palabras de un mensaje. Con el sonido de su voz me desperté y me levanté de mi sueño... y dirigí mis pasos hacia el lugar de la luz de nuestro hogar. La carta que me había despertado encontré ante mí en mi camino e igual que me había despertado con su voz...

En el caso valentiniano, la llamada es, de manera específica, la llamada por el «nombre», es decir, el nombre místico y espiritual de la persona, desde la eternidad «inscrito» con Dios en el «libro de los vivos»[36]:

Aquellos cuyos nombres El conocía de antemano fueron llamados al final, de forma que el que sabe es aquel cuyo nombre ha sido pronunciado por el Padre. Porque aquel cuyo nombre no ha sido pronunciado es ignorante. En verdad, ¿cómo podría una persona oír si su nombre no ha sido pronunciado? Porque aquel que vive en la ignorancia hasta el final es una criatura del «Olvido» y con

éste será destruido. Si no fuera así, ¿por qué estos miserables no han recibido un nombre?, ¿por qué no oyen la llamada? (EvV 21:25-22:2)

Por último, la llamada puede ser también la llamadla apocalíptica que anuncia el fin del mundo:

El sonido de una llamada recorrió el mundo entero; el esplendor abandonó todas las ciudades. Manda d'Hayye se reveló a todos los hijos de los hombres y los redimió, llevándolos de la oscuridad a la luz. (G 182)

1) El **«Hombre extraño»**

La llamada es pronunciada por uno que ha sido enviado al mundo con este propósito y en cuya persona, una vez más, la Vida trascendente hace suyo el destino del extraño: él es el Mensajero o el Enviado (en relación con el mundo, el Hombre extraño). Ruha dice a los planetas:

El hombre no nos pertenece, y su lenguaje no es vuestro lenguaje. No tiene ninguna conexión con vosotros... Su lenguaje viene de fuera. (G 258)

El nombre «el extraño» indica las distintas formas en las que éste es recibido aquí abajo: la exultante bienvenida de quienes, también se sienten «extraños» y «exiliados» («Adán sintió amor por el Hombre extraño, cuyo lenguaje es extraño, diferente al del mundo», G 244); la enorme sorpresa de los poderes cósmicos que no comprenden lo que sucede en medio de ellos («¿Qué ha hecho el Extranjero en la casa para creer que forma parte de ella?», G 122); y, por último, la hostilidad con la que los hijos de la casa se unen contra el intruso («Mataremos al Extranjero... Maldeciremos a su grupo... y no tendrá parte en el mundo. Toda la casa será nuestra», G 121—s.). El efecto inmediato de su aparición aquí abajo se describe con fuerza en el Evangelio de la Verdad:

Cuando apareció la Palabra —Palabra que está en los corazones de los que la pronuncian— y se vio que no era sólo un sonido sino que también tenía, cuerpo, una gran confusión reinó en los vasos, porque unos habían sido vaciados y otros llenados; a unos se les dio y a otros se les quitó; unos fueron santificados, mientras otros se rompían en pedazos. Los espacios todos fueron sacudidos y en ellos se creó la confusión, porque no eran estables, porque no tenían equilibrio.

El «Error» se agitó, sin saber qué hacer. Se sintió afligido, y se lamentó, y sintió pesadumbre porque no sabía nada. Cuando la Gnosis, que es la perdición del «Error» y de todas sus Emanaciones, se le acercó, el «Error» se vació, y no quedó nada de él. (EvV 26:4-27)

Así, para recobrar lo que es suyo, la Vida, encarnada en uno de sus miembros no caídos, decide una vez más descender al calabozo del mundo, «vestirse con la aflicción de los mundos», y asumir la suerte del exilio, lejos del reino de la luz. Frente al primer y trágico descenso de la divinidad, responsable de la situación que ahora debe ser redimida, este acto podría recibir el nombre de «segundo descenso de la divinidad». Aunque la Vida, ahora enredada en el mundo, se introdujo por primera vez en éste por medio de una «caída», de un «hundimiento», por «haber sido arrojada», por «haber sido hecha cautiva», su entrada esta vez es de naturaleza muy distinta: enviado por la gran Vida e investido por su autoridad, el Hombre extraño no «cae» sino que «se dirige» hacia el mundo.

Una llamada viene e instruye sobre todas las llamadas. Un lenguaje viene e instruye sobre todos los lenguajes. Un Hijo adorado viene, formado en el seno del esplendor... Su imagen está a salvo en su lugar. Viene con la iluminación de la vida, con la orden que su Padre transmite. Viene envuelto en el vestido del fuego vivificador y se dirige hacia tu mundo [el de Ruha]. (G 90)

Yo soy Yokabar-Kushta, el que ha sido enviado de la casa de mi Padre, y ha venido hasta aquí. Hasta aquí he venido con oculto esplendor y luz sin final. (G 318)

Este «el que ha sido enviado» y este «venido hasta aquí» deben ser entendidos, literalmente, en su significado espacial: existe una dirección, un camino que va del exterior al recinto cerrado del mundo; un tránsito en el que deben ser atravesadas todas sus cortezas concéntricas, es decir, las numerosas esferas, eones o mundos, con el fin de alcanzar el espacio central, en el que el hombre vive prisionero.

Por esto, Padre, envíame.
Descenderé en posesión
de los sellos, pasaré a
través de todos los eones,

revelaré todos los misterios,
mostraré las formas de los dioses,
y lo escondido del santo camino
anunciaré, revelando qué es la gnosis. («Salmo del Alma» naaseno)

Este paso a través del sistema cósmico, esta fuerza que irrumpe y se abre camino, constituye una victoria sobre los poderes del último.

En el nombre del que vino, en el nombre del que viene, y en el nombre del que será enviado. En el nombre del Hombre extraño que se abrió paso a través de los mundos, que vino, que partió el firmamento y que se reveló a sí mismo. (G 197)

Nos encontramos aquí con la razón que explica por qué la mera llamada del despertar, proveniente del exterior, no basta: los hombres no sólo deben ser despertados y llamados a emprender el regreso; para que sus almas escapen del mundo, deberá producirse una grieta en el «muro de hierro» del firmamento, un muro que frena tanto el camino hacia el exterior como el camino hacia el interior. Sólo el acto verdadero de la deidad que se introduce en el sistema puede producir esa fractura: «Rompió sus torres de vigía y abrió una grieta en su fortaleza» *(J* 69). «Tras haber penetrado en los espacios vacíos del terror, se colocó a Sí mismo a la cabeza de los que se hallaban desgarrados por el Olvido» (EvV 20:34-38). Así, al descender, el Mensajero prepara el camino para que las almas puedan ascender. No obstante, dependiendo del grado de espiritualización de los distintos sistemas, el énfasis puede abandonar gradualmente la función mitológica por otra más puramente religiosa, implícita en la llamada como tal y en la enseñanza que debe transmitir, y, de ahí, por una respuesta individual a la llamada que sería la contribución humana a la salvación. Esa es la función de Jesús en el Evangelio de la Verdad valentiniano:

A través de El, El iluminó a los que vivían en la oscuridad a causa del «Olvido». Los iluminó y les mostró un sendero, y ese sendero es la Verdad que El les enseñó. Esta es la razón por la cual el «Error» se enfureció contra El, Lo persiguió, Lo atacó y Lo aniquiló. (EvV 18:16-24)

Casualmente, nos encontramos aquí con la interpretación que los gnósticos «cristianos» en general hacen de la pasión de Cristo: los poderes de la creación inferior (el principio cósmico: el «Error», normalmente personificado en la figura de los arcontes), amenazados en su dominio y en su propia existencia, se vuelven contra la misión de éste; a menudo, también, el sufrimiento y la muerte que éstos pueden infligirle no son en absoluto reales[37].

El análisis último de este pasaje nos demuestra que el que viene es idéntico a aquel hacia el cual se dirige: la Vida del Salvador es la vida que debe ser salvada. El «extraño», que viene de fuera, llega a aquel que es un «extraño» en el mundo, y, de forma sorprendente, los términos descriptivos pueden servir, alternativamente, para ambos. Tanto en lo que se refiere a sufrimiento como a triunfo, es con frecuencia imposible distinguir cuál de los dos está hablando, o a cuál de ellos hace referencia una determinada frase. El prisionero en el mundo recibe también el nombre de «el hombre extraño» (cf. *J* 67-ss., donde el nombre se aplica al hombre que debe ser salvado), una cualidad que «gana», por así decir, al producirse su encuentro con el Extraño que ha sido enviado de fuera:

> Soy un hombre extraño... Contemplé la Vida y la Vida me contempló. Mis provisiones para el viaje vienen del Hombre Extraño enviado y plantado por la Vida. Ante los rectos a quienes este Hombre Extraño ha amado me presentaré. (G 273)

La idea de un papel doble, activo y pasivo, ejecutado por una sola entidad, se sugiere aquí intensamente. El Extraño que desciende se redime a sí mismo, es decir, a la parte de sí mismo (el Alma) que una vez se perdió en el mundo, y por la cual debe convertirse en un extraño en la tierra de la oscuridad y, finalmente, en un «salvador salvado». «La Vida soportó la Vida, la Vida se encontró a sí misma» *(Mandaïsche Liturgien*, 111).

Esta búsqueda, este encuentro y este recobrarse a sí mismo es un largo proceso que está sujeto a la forma espacio-temporal de la existencia cósmica. «Anduve, errante, los mundos y las generaciones, hasta que llegué a la puerta de Jerusalén» (J 243). Esto conduce a la idea de que la venida del salvador al mundo no se produce una sola vez, sino que, desde el principio de los tiempos, y bajo formas distintas, éste vaga a través de la historia, exiliado él mismo en el mundo, y revelándose siempre de ma-

nera distinta; hasta que, una vez ha recobrado todos sus fragmentos, queda liberado de su misión cósmica (la versión más completa de la doctrina se encuentra en las *Homilías* pseudoclementinas. Ver cita de *Homil* 111.20, en la pág. 250). Dejando aparte las distintas encarnaciones humanas, su presencia es constante bajo la forma de la llamada de otro mundo que resuena en el mundo y que representa el elemento «extraño» que habita en el centro de éste. En el espacio que separa sus distintas manifestaciones, el salvador camina, invisible, a través del tiempo.

Del lugar de la luz he sido enviado,
por ti, brillante morada.
Vengo para palpar los corazones,
para medir y poner a prueba todas las mentes,
para ver en qué corazón habito,
en qué mente reposo.
Si alguien piensa en mí, en él yo pienso:
de quien pronuncia mi nombre, el suyo yo pronuncio.
De quien reza mi oración en el mundo de abajo,
su oración yo rezo en el lugar de la luz...
Vine y encontré
corazones creyentes y verdaderos.
En el tiempo en que no moraba entre ellos,
mi nombre estaba en sus labios.
Los tomé y los guié hacia el mundo de la luz... (G 389-s.)

m) El contenido de la llamada

¿Qué es lo que la llamada ha venido a comunicar a los hombres? El contenido de la llamada viene determinado por su objetivo, el de «despertar», y el simple pronunciamiento de esta palabra, que casi siempre se encuentra al comienzo de la frase, puede, en ocasiones, ser el mensaje mismo. «Yo soy la llamada al despertar del sueño en el eón de la noche», así comienza un extracto de Hipólito sobre un texto de los peratas (*Refut.* V.14.1). Aquí, la llamada como tal equivale a su propio contenido, ya que se limita a comunicar el efecto de su voz: el despertar del sueño. Este despertar será considerado la esencia de la misión del mensajero, tanto por el mismo mensajero como por los que le envían.

Yo soy una palabra, un hijo de palabras, venido aquí en el nombre de Jawar. La gran Vida me llamó, me exhortó y me instruyó, a mí, Anosh [Hombre], el gran Uthra, Hijo de poderosos... Me envió para velar por esta era, para despertar de su sueño y levantar a los que duermen. Me dijo: «Ve y recoge a tu séquito disperso por el Tibil... Escoge y saca del mundo a los elegidos... Instruye a las almas, para que no perezcan y mueran, para que no sigan encerradas en la densa oscuridad... Cuando llegues a la tierra del Tibil, los malignos no sabrán de ti... No temas ni sientas desmayo, y no digas estoy aquí solo. Cuando el miedo se apodere de ti, todos estaremos a tu lado...». (G 295)

Sobre los guardianes hicieron resonar una llamada sublime, para despertar y levantar a los que dormían. Debían despertar a las almas que del lugar de la luz habían caído. Debían despertarlas e incorporarlas, hacer que elevaran su rostro hacia el lugar de la luz. (G 308)

El primer efecto de la llamada se describe siempre, por tanto, como un «despertar». Esto es lo que encontramos en las versiones gnósticas de la historia de Adán (ver siguiente apartado). A menudo, la exhortación, puramente formal, «Despierta de tu sueño» (o «de tu embriaguez», o con menor frecuencia, «de tu muerte»), elaborada con términos metafóricos y con distintas expresiones, constituye el único contenido de la llamada gnóstica a la salvación. No obstante, este contenido implícito, formal e imperativo, incluye el marco teórico en el cual las ideas de sueño, embriaguez y despertar asumen su significado específico; y, como regla, la llamada explícita este marco como parte de su propio contenido, es decir, relaciona la orden del despertar con los siguientes elementos doctrinales: el *recordatorio* del origen celestial y de la historia trascendente del hombre; la *promesa* de la redención, de la cual también forma parte el relato que el redentor hace de su propia misión y de su descenso a este mundo; y, por último, la *instrucción* práctica sobre la forma en que se debe vivir en el mundo, en conformidad con el «conocimiento» recién conquistado y como preparación para la eventual ascensión. El núcleo formado por estos tres elementos constituye el mito gnóstico, en el cual la llamada al despertar es una especie de abreviatura de la doctrina gnóstica en general. La gnosis transmitida por el mensaje y condensada en éste, en forma de una serie de términos simbólicos, constituye el mito cosmogónico y soteriológico total, un mito en cuya narración el acontecimiento de este mismo mensaje equivale a

una fase: el punto de inflexión a partir del cual el movimiento completo se invierte. Este «conocimiento» sumario del todo teórico encuentra su complemento práctico en el conocimiento del «camino» que conduce a la liberación de la cautividad en el mundo. En las numerosas versiones literarias sobre la llamada, uno u otro de estos aspectos —el recordatorio del origen, la promesa de la salvación, la instrucción moral— tendrá una mayor preponderancia o será expresado de forma exclusiva.

A continuación, citaremos algunas de estas llamadas al despertar de la literatura gnóstica, comenzando con algunos ejemplos de la literatura maniquea. En la estricta estructura del drama universal maniqueo la primera de estas llamadas se produce antes del comienzo de nuestro mundo y se dirige al Hombre Primordial, que yace, inconsciente, en las profundidades, después de haber sido vencido y devorado en la primera contienda precósmica de la luz y la oscuridad. La siguiente escena proviene del relato siríaco de Teodoro bar Konai.

Entonces, el Espíritu Vivo llamó con voz fuerte; y la voz del Espíritu Vivo se convirtió en una espada afilada y puso al descubierto la forma del Hombre Primordial. Y así le habló:

La paz sea contigo, recto entre los inicuos,
luminoso en medio de la oscuridad,
Dios que habita entre las bestias de la ira,
que ignoran su[38] *grandeza.*

Tras lo cual, el Hombre Primordial le contestó y dijo:

¡Ven y otorga paz al que está muerto!
¡Ven, oh tesoro de la serenidad y de la paz!

y aún le dijo:

¿Cómo se hallan nuestros Padres,
los Hijos de la Luz, en su ciudad?

Y la Llamada le dijo: Se encuentran bien. Y la Llamada y la Respuesta se unieron y ascendieron hasta reunirse con la Madre de la Vida y con el Espíritu

Vivo. El Espíritu Vivo se vistió con la Llamada y la Madre de la Vida se vistió con la Respuesta, su adorada hija[39].

La llamada, aquí, se presenta como un simple saludo. No obstante, incluye el *recordatorio* del origen divino del que es saludado, es decir, un nuevo despertar al conocimiento de sí mismo, perdido por el veneno de la oscuridad, y, al mismo tiempo, la *promesa* de su salvación: la forma en que se dirige a él «Recto entre los inicuos», etc., representa el recordatorio, el saludo «La paz sea contigo», la promesa. La conmovedora pregunta en la que el Hombre Primordial se interesa por el estado de los hijos de la luz en su ciudad debe entenderse en relación con el hecho de que él había sido enviado a su destino para protegerlos. Tras despertar de su sueño, desea saber si el sacrificio ha servido a su propósito.

Otra versión de esta escena nos llega de la mano del fragmento de Turfan M 7:

¡Sal de la embriaguez en la que duermes,
despierta y contémplame!
Buenas nuevas para ti del mundo del gozo
del que he sido enviado para salvarte.

Y él contestó al que vive sin sufrimiento:

Yo soy yo, el hijo de los mansos.
Mezclado estoy y conozco el lamento.
Sácame del abrazo de la muerte.

[El mensajero dice:]

¡Poder y prosperidad de la Vida
traigo para ti de tu casa!
Sígueme, hijo de la mansedumbre, pon
sobre tu cabeza la corona de la luz[40].

Separada del contexto mitológico, encontramos la llamada, esta vez dirigida al alma en general, en otro texto de Turfan, el llamado «Misa Breve de los Muertos».

Alma mía, oh la más espléndida de las Almas... ¿Adonde has ido? Vuelve a mí. Despierta, alma del esplendor, del sueño de la embriaguez en el que has caído... sígueme hasta el lugar de la tierra eminente donde morabas en el comienzo...[41]

De aquí pasamos a la literatura mandea, en la cual las versiones de la llamada al despertar son muy numerosas y se dirigen o bien a Adán (ligeramente distinto al Hombre Primordial) o al número indefinido de creyentes que se reparten por el mundo. El simbolismo relacionado con Adán se analizará más adelante; por el momento, nos limitaremos a decir que el motivo bíblico de su sueño en el Jardín se transforma aquí en un símbolo de la condición humana en el mundo. El siguiente pasaje muestra un exacto paralelismo con las versiones maniqueas.

Crearon al mensajero y lo enviaron a la cabeza de las generaciones. El llamó con voz celestial al torbellino de las palabras. Con la llamada del mensajero, Adán, que allí yacía, se despertó... y se dirigió al encuentro del mensajero: «Ven en paz, mensajero, enviado de la Vida, que vienes de la casa del Padre. ¡Cuán firmemente plantada en su lugar está la querida y justa Vida! ¡Y cómo está aquí sentada mi oscura forma que se lamenta!». Entonces, el mensajero respondió: «...Todos te recordaban con amor y... me enviaron a ti. Aquí me tienes, Adán, yo te instruiré y te libraré de este mundo. Presta atención, escucha y aprende, y elévate, victorioso, al lugar de la luz». (*J* 57)

La instrucción que aquí se menciona aparece con frecuencia en la llamada, como explicación de la orden «No duermas». Dicha instrucción se prolonga a veces en forma de largas homilías morales que monopolizan el contenido de la llamada, y que, por su extensión, terminan convirtiendo el punto de partida en una simple ficción literaria.

Un Uthra llama desde fuera e instruye a Adán, el hombre. Dice a Adán: «No descanses, no duermas, y no olvides lo que tu Señor te ha enseñado. No seas un hijo de la casa, no seas llamado pecador en el Tibil. No ames las guirnaldas de agradable aroma, no obtengas placer de una bella mujer... No ames la lujuria ni las sombras engañosas... Al salir y al entrar, asegúrate de que no olvidas a tu Señor [etc., etc.]... Adán, contempla el mundo, una cosa que carece por completo de substancia... en la que no debes depositar confianza alguna. Las escalas están preparadas, y de miles ellos eligen una... Las guirnaldas perfumadas se marchitan, y la

belleza de la mujer se desvanece como si nunca hubiera existido... Todos los trabajos mueren, llegan a su fin y parecen no haber existido nunca»[42].

Algunas veces, la llamada al despertar está íntimamente relacionada con la exhortación a salir del mundo: es al mismo tiempo el mensaje de la muerte, y continúa con la ascensión del alma, como se ve en el siguiente ejemplo:

El salvador se acercó, se quedó en pie junto a la almohada de Adán y le despertó de su sueño. «Levanta, levanta, Adán, despréndete de tu apestoso cuerpo, de tu vestido de barro, de tus grilletes, de tu atadura... porque tu tiempo ha llegado, tu medida está llena, para partir de este mundo...» (G 430)

Algunas veces, el contenido de la llamada se concentra en un mensaje admonitorio, por el cual el hombre debe ser vigilante de sí mismo.

Envié una llamada al mundo: Que cada hombre sea vigilante de sí mismo. Quien sea vigilante de sí mismo será salvado del fuego devorador. (G 58)

La fórmula habitual del despertar pasa también al Nuevo Testamento, donde aparece, en Ef 5:14, como una cita anónima:

Por lo cual dice: Despiértate, tú que duermes, y levántate de los muertos, y Cristo te alumbrará.

Para terminar, citaremos del *Poimandres* la versión helenística de la llamada del despertar, separada aquí del mito y utilizada como un instrumento estilístico de exhortación ética y religiosa.

Gentes, hombres nacidos de la tierra, que os habéis abandonado a la embriaguez y al sueño, a la ignorancia de dios, manteneos abstemios y acabad ya con vuestras borracheras, pues estáis hechizados por un sueño irracional... ¿Por qué os habéis rendido a la muerte, hombres nacidos de la tierra, si tenéis todo el derecho a compartir la inmortalidad? Vosotros, que habéis viajado junto al error y que habéis hallado en la ignorancia vuestra compañera, pensadlo bien: alejaos de la luz sombría [es decir, del cosmos]; dejad atrás la corrupción y compartid la inmortalidad[43]. (*C.H.* 1.27-s.)

n) La respuesta a la llamada

¿Cómo responde el que recibe la llamada al contenido de ésta? El primer efecto de la llamada es, por supuesto, el despertar del profundo sueño del mundo. Después, sin embargo, la reacción de quien así ha sido despertado ante la situación revelada por la llamada y ante las demandas que le son impuestas puede ser de distinta índole, y verse seguida de significativos diálogos entre el que llama y el que es objeto de la llamada. En la cosmogonía maniquea, según Teorodo bar Konai, por ejemplo, la primera reacción de Adán al despertar y conocer la situación en la que se halla es un arranque de terror:

> Jesús el Luminoso se acercó al inocente Adán. Le despertó del sueño de la muerte, para que se librara de los muchos demonios. Y como un hombre que es justo y encuentra a un hombre poseído por un demonio poderoso y lo calma por medio de su poder, así sucedió con Adán, porque ese Amigo lo encontró sumergido en el más profundo de los sueños, lo despertó, lo agitó, lo zarandeó para que despertara, echó de su lado al Demonio seductor y apartó de él al poderoso arconte [aquí femenino] esclavizándolo. Y Adán se examinó a sí mismo y descubrió quién era. Jesús le mostró a los Padres que están en lo alto y a su propio Yo[44] reproducido en todas las cosas, en los colmillos de las panteras y de los elefantes, devorado por los que devoran, consumido por los que consumen, comido por los perros, mezclado y atado a todo lo que existe, aprisionado en el hedor de la oscuridad. Lo levantó y le hizo comer del árbol de la vida. Entonces Adán gritó y se lamentó: elevó su voz terriblemente, como el rugir de un león, desgarró [su ropa], se golpeó el pecho, y dijo: «¡Ay, maldito sea el que dio forma a mi cuerpo, el que puso grilletes a mi alma, los rebeldes que me esclavizaron!».

Un tono similar, aunque más apagado, encontramos en el apartado precedente como primera respuesta a la llamada (en el fragmento de Turfan M 7 y en el pasaje *J* 57 mandeo).

Más primitiva y humana es la reacción de Adán en el texto mandeo G 430-s., cuyo comienzo citamos en la página anterior. Allí, como vimos, la llamada del despertar coincide con el mensaje de la muerte. La continuación de este pasaje muestra a un alma ligada a la tierra, aterrada ante la perspectiva de tener que partir y aferrándose desesperadamente a las cosas del mundo:

Cuando Adán escuchó esto, se lamentó de su destino y lloró. [Adán defiende su indispensable presencia en el mundo:] «¡Padre! Si me voy contigo, ¿quién hará de guardián en este vasto Tibil?... ¿Quién ayuntará los bueyes al arado y quién guiará la semilla hasta la tierra?... ¿Quién vestirá al que está desnudo... quién detendrá la lucha en el poblado?». [El mensajero de la Vida:] «No te lamentes, Adán, por este lugar en el que moras, porque este lugar está devastado... Los trabajos serán abandonados por completo y no volverán a emprenderse...». [Entonces, Adán ruega para que su esposa, Eva, sus hijos y sus hijas puedan acompañarle en su camino. El mensajero le dice que en la casa de la Vida no existen ni el cuerpo ni la familia. A continuación, le instruye sobre el camino:] «El camino que tenemos que recorrer es largo e infinito... junto a él se sientan mayorales, guardianes y cobradores de portazgo... Las escalas están preparadas, y entre miles eligen un alma buena y que haya sido iluminada». Tras lo cual, Adán se separó de su cuerpo [se da la vuelta una vez más y se lamenta por su cuerpo], y, después, comenzó su viaje a través del éter. [Incluso en este punto el diálogo continúa; de nuevo, Adán se lamenta por su cuerpo; una vez más, pide que Eva le acompañe, aunque ya sabe que tiene «que partir solo, que terminar su lucha solo». Finalmente escucha estas palabras:] «Cálmate y guarda silencio, Adán, y la paz de los buenos será contigo. Ve y elévate hasta tu lugar, y Eva, tu esposa, se elevará después de ti. Entonces todas las generaciones llegarán a su fin y todas las criaturas perecerán».

De esta forma, la llamada individual está relacionada con la escatología general del regreso de todas las almas.

A los diferentes significados del lamento con el que el alma despertada responde primero a la llamada, debemos añadir su queja, la acusación incluso levantada contra la gran Vida misma, que debe responder por la condición contra natura que acaba de ser revelada al alma. Así, en la versión de la llamada que aparece en G 387-s. (ver nota 42), leemos:

Al oír esto, Adán se lamentó y lloró su suerte. Y dijo al Uthra de la Vida: «Si sabías esto, ¿por qué me llevaste lejos de mi morada, me pusiste en cautividad y me echaste al interior del cuerpo apestoso...?». Tras lo cual, él le respondió: «Guarda silencio, Adán, tú, cabeza de toda la tribu. Sobre el mundo que tiene que ser no tenemos poder. Levanta, levanta, adora a la Grande [la gran Vida] y sométete, que la Vida pueda ser tu salvadora. Que la Vida sea tu salvadora y que asciendas y contemples el lugar de la luz».

Por último, el alma pide a la gran Vida que responda por la existencia del mundo como tal y por su propio exilio en éste: es decir, pregunta el gran «¿Por qué?» que, lejos de ser apaciguado por el despertar y por el recordatorio de su origen, se ve poderosamente agitado por éstos y se convierte en una de las grandes preocupaciones de la gnosis que se acaba de iniciar. Esta pregunta recibe incluso el nombre de «pleito sobre el mundo», que Adán debe presentar a la primera Vida.

«Asciende, Adán, y presenta tu pleito a la primera gran Vida, tu pleito sobre el mundo en el que moras. Di a la gran Vida: "¿Por qué has creado este mundo? ¿Por qué has separado a las tribus de tu centro? ¿Por qué has sembrado la lucha en el Tibil? ¿Por qué me quieres ahora, a mí y a toda mi tribu?".» (G 437)

La respuesta a este tipo de pregunta constituye el tema más importante de las distintas especulaciones gnósticas con respecto a los orígenes. Sobre algunos de estos modelos volveremos cuando analicemos los diferentes sistemas.

No obstante, en la mayoría de los casos, la respuesta a la llamada no tiene una naturaleza problemática, y suele derivar en una aceptación alegre y agradecida. «El Evangelio de la Verdad es alegre para quienes han recibido del Padre de la Verdad la gracia de conocer Su existencia» (palabras con las que da comienzo el Evangelio de la Verdad).

Si una persona está en posesión de la Gnosis, es un ser de las alturas. Si es llamado: escucha, contesta y se vuelve hacia Quien le llama, para ascender de nuevo a El. Y conoce la forma en que es llamada. Estando en posesión de la Gnosis, cumple con la voluntad de Aquel que le ha llamado. Desea hacer lo que agrada a Este, y recibe reposo. El nombre de [¿cada?] uno viene a él. Aquel que posee la Gnosis, conoce el lugar del que vino y el lugar al que se dirige[45]. (EvV 22:3-15)

¡Felicidad para el hombre que se ha redescubierto a sí mismo y ha despertado! (EvV 30:13-s.)

En este contexto, encontramos a menudo la secuencia escuchar/creer, tan familiar desde el Nuevo Testamento:

Adán escuchó y *creyó*... Adán recibió la *Verdad*... Adán miró hacia lo alto, lleno de *esperanza* y ascendió. *(J* 57)

Nos encontramos aquí con la tríada fe, conocimiento y esperanza, como respuesta a la recepción de la llamada. La mención al amor aparece en el mismo contexto: «Adán sintió *amor* por el Hombre extraño, cuyo lenguaje es extraño, diferente al del mundo» (G 244). «Todos aman la Verdad, porque la Verdad es la Boca del Padre; Su Lengua es el Espíritu Santo...» (EvV 26:33-36). El lector cristiano se siente por supuesto familiarizado con la tríada de san Pablo —fe, esperanza y caridad (1 Cor 13:13)— que, no sin razón y quizá de forma intencionada, omite el conocimiento y ensalza el amor, considerado el sentimiento más importante.

La poesía mandea expresa con enorme belleza la aceptación agradecida y llena de fe del mensaje, y la conversión del corazón y el renacimiento a la vida que siguen a ésta. Sirvan algunos ejemplos para apoyar este comentario.

El día en que te contemplamos,
el día en que escuchamos tu palabra,
nuestros corazones se llenaron de paz.
Creimos en ti, oh Bondadoso,
contemplamos tu luz y no te olvidaremos.
En todos los días no te olvidaremos,
ni una sola hora dejarás de estar en nuestros corazones.
Porque nuestros corazones no conocerán la ceguera,
estas almas no serán retenidas. (G 60)

Del lugar de la luz partí,
de tu lado, brillante morada...
Un Uthra me acompañó desde la casa.
El Uthra de la casa de la gran Vida que me acompañó
sostenía una vara de agua viva en su mano.
La vara que sostenía en su mano estaba
llena de hojas excelentes.
Me ofreció de sus hojas,
y oraciones y ritos brotaron enteros de esta vara.
De nuevo me ofreció de sus hojas,

y mi enfermo corazón halló alivio
y mi alma extraña halló consuelo.
Una tercera vez me ofreció de estas hojas,
y obligó a los ojos de mi cara a mirar a lo alto
para que pudiera contemplar a mi Padre y le conociera.
A mi Padre contemplé y conocí,
y le dirigí tres ruegos.
Le pedí la mansedumbre que no se rebela.
Le pedí un corazón fuerte
para soportar lo grande y lo pequeño.
Le pedí suaves senderos
para ascender y contemplar el lugar de la luz. (G 377-s.)

El día en que comencé a amar la Vida,
el día en que mi corazón empezó a amar la Verdad,
dejé de confiar en todas las cosas del mundo.
En padre y en madre
no confío en el mundo.
En hermanos y hermanas
no confío en el mundo...
En lo que ha sido hecho y creado
no confío en el mundo.
En todo el mundo y en sus obras
no confío en el mundo.
Sólo mi alma busco,
y es ésta más preciosa que mundos y generaciones.
Fui y encontré mi alma,
¿qué valen para mí todos los mundos?...
Fui y encontré la Verdad
que se levanta en el extremo de los mundos... (G 390-s.)

o) La alegoría gnóstica

Este análisis de la imaginería y del lenguaje simbólico gnóstico sería incompleto sin algunos comentarios sobre el uso peculiar de la alegoría en los escritos gnósticos. La alegoría, quizá una invención de los filósofos, se utilizaba profusamente en la literatura griega como un medio para hacer concordar los cuentos y las figuras de la ciencia popular mítica

con el pensamiento ilustrado. Al tratar entidades y episodios concretos del mito clásico como expresiones simbólicas de ideas abstractas, los venerables elementos de la tradición y de las creencias populares podían ser objeto de una conceptualización tan grande que la forma de discernimiento intelectual más avanzada y la sabiduría del pasado parecieron unirse en un consenso general. Así, Zeus encontró su equivalente en la «razón» cósmica de los estoicos, y otros dioses del Olimpo en manifestaciones particulares del principio universal. Debido a su arbitrariedad, el método podía deducir el verdadero significado de la antigua ciencia popular y, en su traducción conceptual, presentarla despojada de su manto simbólico; al mismo tiempo, otorgaba a las ideas contemporáneas el prestigio de la venerable antigüedad. De esta forma, la tendencia era armonizadora, y, a pesar del enorme atrevimiento de sus interpretaciones en los casos individuales, conservadora, esencialmente respetuosa con la tradición: se creía que una herencia de conocimiento homogénea sobre las cosas más elevadas comprendía lo más nuevo y lo más viejo, y enseñaba las mismas cosas bajo formas diferentes. En consecuencia, al margen de la libertad con la que fuese tratado, el mito nunca se cuestionaba, como tampoco se cuestionaban sus valores. En el siglo I d. C., es decir, cuando el movimiento gnóstico tomaba impulso, Filón de Alejandría, en su esfuerzo por establecer una congruencia entre su credo judío y su filosofía platónica, puso la alegoría —hasta entonces y principalmente un instrumento de adaptación del mito a la filosofía— al servicio de la religión. El sistema de la alegoría bíblica desarrollado en su escuela fue legado como modelo a los primeros Padres de la Iglesia. El objetivo de esta práctica es, de nuevo, la integración y la síntesis.

Aunque la alegoría gnóstica sea con frecuencia de este tipo convencional, en sus casos más significativos revela una naturaleza muy diferente. En lugar de adoptar el sistema de valores del mito tradicional, la alegoría comprueba el «conocimiento» más profundo invirtiendo los papeles del bien y del mal, de lo sublime y lo bajo, de lo bendito y lo maldito, que se encuentran en el original; no intenta demostrar un acuerdo sino sorprender por medio de una subversión flagrante del significado de los elementos de la tradición más firmemente establecidos y, con preferencia, más reverenciados. Él tono rebelde de este tipo de alegoría no debe escapar a nuestra atención, siendo una de las expresiones del carácter revolúcionario que el gnosticismo representa en la cultura clásica tardía. De los tres ejemplos que

discutiremos, dos están relacionados con temas del Antiguo Testamento, material preferido de los gnósticos para llevar a cabo sus perversiones del significado, y el tercero con un motivo tomado de la mitología griega.

Eva y la serpiente

Nos hemos encontrado ya (págs. 103, 119) con la interpretación gnóstica del sueño de Adán en el Edén, que implica una concepción muy ortodoxa del autor de este sueño y del jardín en el que tiene lugar. El Apócrifo de Juan, recientemente publicado, desentraña esta extensa revisión del Génesis en lo que aparenta ser una revelación del Señor a Juan, el discípulo. Respecto al jardín:

> El primer arconte (Yaldabaot) trajo a Adán (creado por los arcontes) y lo ubicó en el paraíso que dijo ser una «delicia»[46] para él: es decir, intentó engañarle. Porque su delicia (la de los arcontes) es amarga y su belleza es injusta. Su delicia es engaño y su árbol era hostilidad. Su fruto es veneno contra el cual no hay cura, y su promesa es la muerte de él (de Adán). Y, sin embargo, su árbol fue plantado como «árbol de la vida»: desvelaré para ti el misterio de su «vida»... es su Falso Espíritu[47] el que ellos originaron para apartarle[48], para evitar que conociera su perfección. (55:18-56:17 Till)

Respecto al sueño:

> No «le hizo dormir», como dijo Moisés, sino que cubrió su percepción con un velo y embotó sus sentidos... mientras se decía a sí mismo a través del profeta (Is 6:10): «Entorpeceré los oídos de sus corazones, de forma que no entiendan ni puedan ver». (58:16-59:5)

La visión gnóstica de la *serpiente* y del papel que juega al inducir a Eva a que coma del árbol se expresa también por medio de un mismo juego de oposiciones. La narración bíblica ejerció una fuerte atracción sobre los gnósticos por más de un motivo, entre los cuales es importante destacar la mención que ésta hace del «conocimiento». Teniendo en cuenta que es la serpiente la que convence a Adán y a Eva de que prueben el fruto del conocimiento y, por tanto, de que desobedezcan a su Creador, todo un grupo de sistemas representó el principio «pneumático» como una forma de frustrar los designios del Demiurgo, convirtiendo así a la ser-

piente en un símbolo de los poderes de la redención, de igual forma que el Dios bíblico se había degradado hasta verse convertido en un símbolo de la opresión cósmica. Más de una secta gnóstica derivó su nombre del culto a la *serpiente* («ofitas», del griego *óphis*; «naasenos», del hebreo *nahas*; recibiendo el grupo en su conjunto el nombre de «ofítico»). Esta posición de la serpiente está basada en una atrevida alegorización del texto bíblico. Esta es la versión encontrada en el sumario ofítico de Ireneo (1.30.7): intentando contrarrestar la actividad demiurgica de su hijo apostático Yaldabaot, la Madre transmundana, Sophía Prunikós, envía a la serpiente a «seducir a Adán y a Eva, y a hacer que incumplan la orden de Yaldabaot». El plan tiene éxito, ambos comen del árbol «del cual Dios [es decir, el Demiurgo] les había prohibido comer. Sin embargo, una vez hubieron comido, conocieron el poder que viene de fuera y se alejaron de sus creadores». Se trata del primer éxito del principio trascendente frente al principio del mundo, el cual está interesado en impedir que el hombre adquiera conocimiento y se convierta en el huésped intramundano de la Luz: el acto de la serpiente determina el comienzo de la gnosis en la tierra, la cual, por medio de su origen, se convierte en una forma de oposición al mundo y a su Dios, y, sin duda, en una forma de rebelión.

Con profunda coherencia, los peratas no titubean a la hora de ver al *Jesús* histórico como a una encarnación de la «serpiente universal», es decir, de la serpiente del paraíso entendida como un principio (ver más adelante). En el Apócrifo de Juan barbelognóstico (no ofítico), esta identificación, que resulta casi inevitable en el curso de su argumento, apenas si consigue ser esquivada por medio de un juego de diferenciación entre el «árbol de la vida» y el «árbol del conocimiento del bien y del mal»: sin duda, Cristo obliga al hombre a comer de este último, contraviniendo la orden del arconte, mientras la serpiente, que representa al primer árbol y se identifica con Yaldabaot, conserva su tradicional papel de corruptora (papel que adopta de forma no demasiado convincente, como respuesta a la pregunta lanzada por un discípulo perplejo: «Cristo, ¿no fue la serpiente quien enseñó a Eva?»). Así, habiendo evitado la fusión de las figuras, parte de la función de la serpiente pasa a Cristo. Por otro lado, los valentinianos, a pesar de no involucrar a Jesús en la escena del Paraíso, trazaron un paralelismo alegórico entre éste y el *fruto* del árbol: al estar adherido a un «madero»[49], se «convirtió en un Fruto del Conocimiento del Padre, el cual, sin embargo, *no* envió a la perdición a aquellos que co-

mieron de él» (EvV 18:25-s.). Que la negación pretenda simplemente crear un contraste entre el acontecimiento nuevo y el antiguo (a la manera de san Pablo) o rectificar el relato del Génesis es algo que no determinaremos en este ejemplo; si bien ése sería el caso más frecuente y natural de la práctica gnóstica (cf. el repetido y brusco «no como Moisés dijo» del Apócrifo de Juan).

En tiempos de Mani (siglo III), la interpretación gnóstica de la historia del Paraíso y la relación de Jesús con la misma, se había establecido de tal forma que éste podía colocar a Jesús en el lugar de la serpiente sin necesidad de mencionarla: «[a Adán] lo levantó y le hizo comer del árbol de la vida» (ver pág. 119). Lo que una vez había constituido una alegoría conscientemente atrevida se había convertido en un mito independiente que podía ser utilizado sin referirse al modelo original (quizá, incluso, sin recordar el modelo original); y probablemente sea en esta etapa cuando se olvide la génesis revolucionaria del motivo. Todo esto sirve para explicar cómo, a diferencia de la alegoría de los estoicos o de la literatura sincrética en general, la alegoría gnóstica genera en sí misma una nueva mitología y es el vehículo revolucionario en el que se apoya su emergencia frente a una tradición arraigada; siendo su pretensión subvertir esta última, el principio de esta alegoría será por tanto la paradoja y la incongruencia.

Caín y el Creador

El siguiente ejemplo también pertenece al círculo ofítico, y ha sido tomado del relato sobre los peratas de Hipólito *(Refut.* V.16.9-S.):

La serpiente universal —prosigue— es precisamente el sabio oráculo de Eva. Este es el misterio del Edén; éste es el río que fluye del Paraíso; éste es el signo con el que fue marcado Caín. Caín es aquel cuya ofrenda no fue aceptada por el Dios de este mundo, quien, en cambio, recibió el sangriento sacrificio de Abel; pues el dueño de este mundo se deleita en la sangre.

Esta serpiente es la que en los últimos días, en tiempo de Herodes, ha aparecido bajo forma de hombre...

La figura de Caín —prototipo del desterrado, del condenado por Dios a ser «un fugitivo y un vagabundo» en la tierra—, elevada a símbolo pneumático y a una posición honorable en la vía que conduce a Cristo, cons-

tituye por supuesto un desafío intencionado a valoraciones arraigadas. Este optar por el «otro» lado, por lo que tradicionalmente se considera infame, constituye un método herético, algo mucho más serio que un mero y sentimental tomar partido por el más débil, no digamos de una simple indulgencia de libertad especulativa. Es evidente que la alegoría, un medio habitualmente tan respetable de armonización, es aquí un alarde del inconformismo. En tales casos, deberíamos quizá hablar no de alegoría sino de una forma de polémica, es decir, no de una exégesis del texto original sino de su tendenciosa reescritura. No cabe duda de que, en tales casos, los gnósticos no pretendían extraer el significado correcto del original, si por «correcto» se entiende el significado *pretendido* por su autor, viendo que, directa o indirectamente, este autor era su gran adversario, el dios creador sumido en la oscuridad. Lo que los gnósticos defendían, sin decirlo, era más bien que el autor, ciego, había incorporado involuntariamente parte de la verdad a su parcial versión de las cosas, y que esta verdad puede extraerse al invertir el significado pretendido.

La figura de Caín, cuyo nombre fue utilizado por una secta gnóstica (los cainitas, ver Ireneo, 1.31.2), es sólo el ejemplo más prominente del funcionamiento de este método. En la construcción de una serie completa de estos pares de opuestos, que se extiende a través del tiempo, se opone conscientemente a la visión oficial una visión rebelde de la historia en su conjunto. La alianza con Caín crece y abarca a todas las figuras bíblicas que han sido «rechazadas»: el pasaje citado con anterioridad continúa con una especie de exaltación de Esaú, quien «no recibió la bendición ciega, sino que se hizo rico fuera, sin aceptar nada del ciego» *(loc. cit.* 9); y Marción, cuyo odio al dios creador del Antiguo Testamento lo llevó a las conclusiones más radicales sobre todos los temas, predicó que Cristo descendió al infierno sólo para redimir a Caín y Coré, a Datán y Abiram, a Esaú, y a todas las naciones que no aceptaban al Dios de los judíos, mientras Abel, Enoc, Noé, Abraham, etc., fueron abandonados allí por haber servido al creador y a su ley, y no haber prestado atención al verdadero Dios (cf. nota 91).

Prometeo y Zeus

La razón por la cual aportamos este tercer ejemplo es para demostrar que nos encontramos aquí ante un principio general de la alegoría gnóstica, y no ante una actitud particular frente al Antiguo Testamento. Es

cierto que la degradación blasfema del Altísimo de antiguas religiones a un poder demoníaco y la consecuente revisión de la posición de sus amigos y enemigos encontraron su material de trabajo preferido en la tradición judía: en ese caso, sólo el prestigio del original sagrado, la gravedad de lo que proclamaba o la devoción de sus creyentes aportaban a la inversión gnóstica ese aroma de provocación y escándalo que constituía uno de los efectos pretendidos del nuevo mensaje. En el caso de la literatura olímpica, los gnósticos podían jugar con mucha mayor libertad sin herir sentimientos piadosos. Los dioses del Olimpo eran tratados con menos seriedad, incluso por sus creyentes convencionales, y en su conjunto los gnósticos no les prestaron demasiada atención: no obstante, la posición de *Zeus*, dios supremo del panteón, era lo suficientemente reverenciada como para convertir *su* degradación en un asunto serio, y es así como, ocasionalmente, es objeto del mismo tratamiento que hemos visto aplicado al Dios de la Creación bíblica. En su tratado *Omega* (par. 3-s., pág. 229, líneas 16-ss., Berthelot), el alquimista Zósimo divide la humanidad entre los que se encuentran «por debajo» o «por encima» de la *heimarméne*, y llama a estos últimos «la tribu de los filósofos»[50]: éstos, dice, se encuentran «por encima de la *heimarméne* porque ni están alegres por su felicidad, ya que dominan sus placeres, ni se dejan abatir por sus desdichas..., ni siquiera aceptan los buenos regalos que ésta ofrece». De los otros, dice que «siguen la procesión de la *heimarméne»* y que son «en todos los respectos sus acólitos». Zósimo continúa con una alegoría: es por esta razón por lo que Prometeo, en Hesiodo, aconseja a Epimeteo (*Erga* I.86-s.) «“no aceptar nunca un regalo del olímpico Zeus, y rechazarlo”: así enseña a su hermano, por medio de la filosofía, a rechazar los regalos de Zeus, es decir, de la *heimarméne».* Es la identificación de Zeus con la *heimarméne* lo que convierte la cita de Hesiodo en una alegoría gnóstica. Esta identificación implica una identificación paralela de Prometeo, su retador y víctima, con el modelo de hombre «espiritual» cuya lealtad no está relacionada con el dios de este mundo sino con el trascendente del más allá. Así, de forma paradójica, la posición de Zeus, como principio máximo del cosmos, viene de la tradición pero con valores invertidos: debido a que el oponente de Prometeo es este soberano cósmico, el intérprete toma partido por el rebelde y convierte a este último en la encarnación de un principio superior al universo entero. La víctima de la antigua mitología se transforma en el portador evangélico de la nueva.

Una vez más, la alegoría sacude conscientemente la piedad de toda una cultura religiosa profundamente arraigada en el mundo helenístico. Debe tenerse en cuenta que identificar al *Jupiter summus exsuperantissimus* de la religión imperial con la *heimarméne* no es exactamente un juicio erróneo, ya que la necesidad del destino cósmico constituía un aspecto legítimo de su poder divino. El asunto es que la revaluación gnóstica del cosmos como tal (en la que la *heimarméne* se había convertido en un símbolo repulsivo) arrastró consigo su grado más alto de divinidad, y es precisamente su poder cósmico el que hace ahora de Zeus un objeto de desprecio. Si nosotros mismos quisiéramos hablar en términos mitológicos, podríamos decir que Zeus sufre ahora el destino al que él mismo condenara a sus predecesores y que la revuelta de los titanes contra su propia soberanía logra una victoria tardía.

Apéndice.
Glosario de términos mandeos

Agua turbia Agua turbulenta, literalmente «agua del Abismo [o Caos]»: la materia original del mundo de la oscuridad con la cual se mezcló el agua viva.

Agua viva Agua en movimiento, de origen sublime y que fluye en arroyos. Los mandeos llamaron a todos éstos «jordanes» (posiblemente una indicación sobre el origen geográfico de la comunidad mandea). Esta expresión sólo puede ser utilizada ritualmente, es decir, en los frecuentes bautismos que forman parte esencial del culto mandeo. Por esta razón, los mandeos sólo pueden establecerse cerca de ríos. Probablemente, la expresión «agua viva» haya sido tomada del Antiguo Testamento (ver Gn 26:19 y Lv 14:5, 50). Sus opuestos serían el agua ponzoñosa y las aguas turbulentas del mar (ver *Agua turbia).*

Anosh (o Enosh) «Hombre», uno de los uthras, eterno pero exiliado temporalmente en el mundo de la oscuridad.

Firmemente arraigado Casi idéntico a «bendecido», predicado principalmente de los uthras de rango más elevado y sin tacha.

Kushta Verdad, veracidad, la verdadera fe; también fe y sinceridad en las relaciones entre los creyentes y el Ser Supremo, y entre los creyentes entre sí. «Transmitir Kushta» significa intercambiar el apretón de manos de la hermandad. Algunas veces personificado.

Mana Ser espiritual de pura divinidad, también el espíritu divino que

se encuentra en el hombre: el Gran Mana (también el Mana de la Gloria) es la suprema divinidad. Su significado original quizá sea «vasija», «jarro».

Manda «Conocimiento»: equivalente a la *gnósis* griega.

Manda d'Hayye «Conocimiento de la vida»: la gnosis personificada en figura capital del salvador divino de la religión mandea, enviada por la Vida de los mundos de la luz al mundo inferior. La combinación es utilizada exclusivamente como nombre propio.

Mar de Suf El Mar Rojo que los hijos de Israel tuvieron que cruzar en el éxodo de Egipto: en la especulación gnóstica, igual que en la judeo-alejandrina, este nombre está alegóricamente relacionado con el éxodo del alma que abandona el cuerpo o el mundo, de forma que el Mar Rojo vino a ser un símbolo de las aguas que dividían este mundo y el otro. Por medio de una sencilla transición vocal, de *suf* (rojo) a *sof* (final), el Mar de Suf podía ser interpretado como «mar del final», es decir, de la muerte.

Mundos *Almaya*, puede significar «seres»; algunas veces también, y a pesar de la forma plural, el singular «mundo». En la mayoría de los casos no es posible saber cuál de los distintos significados es aplicable al caso concreto.

Ptahil Uno de los uthras; como ejecutor de los designios cosmogónicos de un grupo de uthras, estrechamente relacionado con la formación de este mundo: es, por tanto, el Demiurgo mandeo. Ptah-il está formado por el nombre del dios artesano egipcio *Ptah* y el semítico *-il* («dios»). El hecho de que el nombre del Demiurgo fuera tomado del panteón egipcio está sin duda relacionado con el papel simbólico de Egipto como representante del mundo material (ver *Mar de Suf* cf. pág. 150-s.).

Ruha «Espíritu», también Ruha d'Qudsha, «Espíritu Santo» (!), la principal demonia de los mandeos, madre de los siete Planetas y de naturaleza profundamente maligna. Más detalles en la nota 33.

Shejiná «Morada», a saber, de los seres de la luz (por ejemplo, de la Vida, de uthras individuales): término principalmente utilizado por los mandeos en su sentido literal, con la connotación de gloria, como leve aura que rodea a estos seres en forma de morada; no obstante, algunas veces, también es utilizado en el sentido personificado que había adquirido en la especulación judía (cf. *shejinás* de Mani, equivalentes a los «eones», los poderes personificados que rodean a la suprema divinidad).

Tibil El *tevel* del Antiguo Testamento, la «tierra», la *terra firma*, utiliza-

do por los mandeos para designar el mundo terrenal, siempre con una connotación de inferioridad opuesta a la pureza del mundo divino.

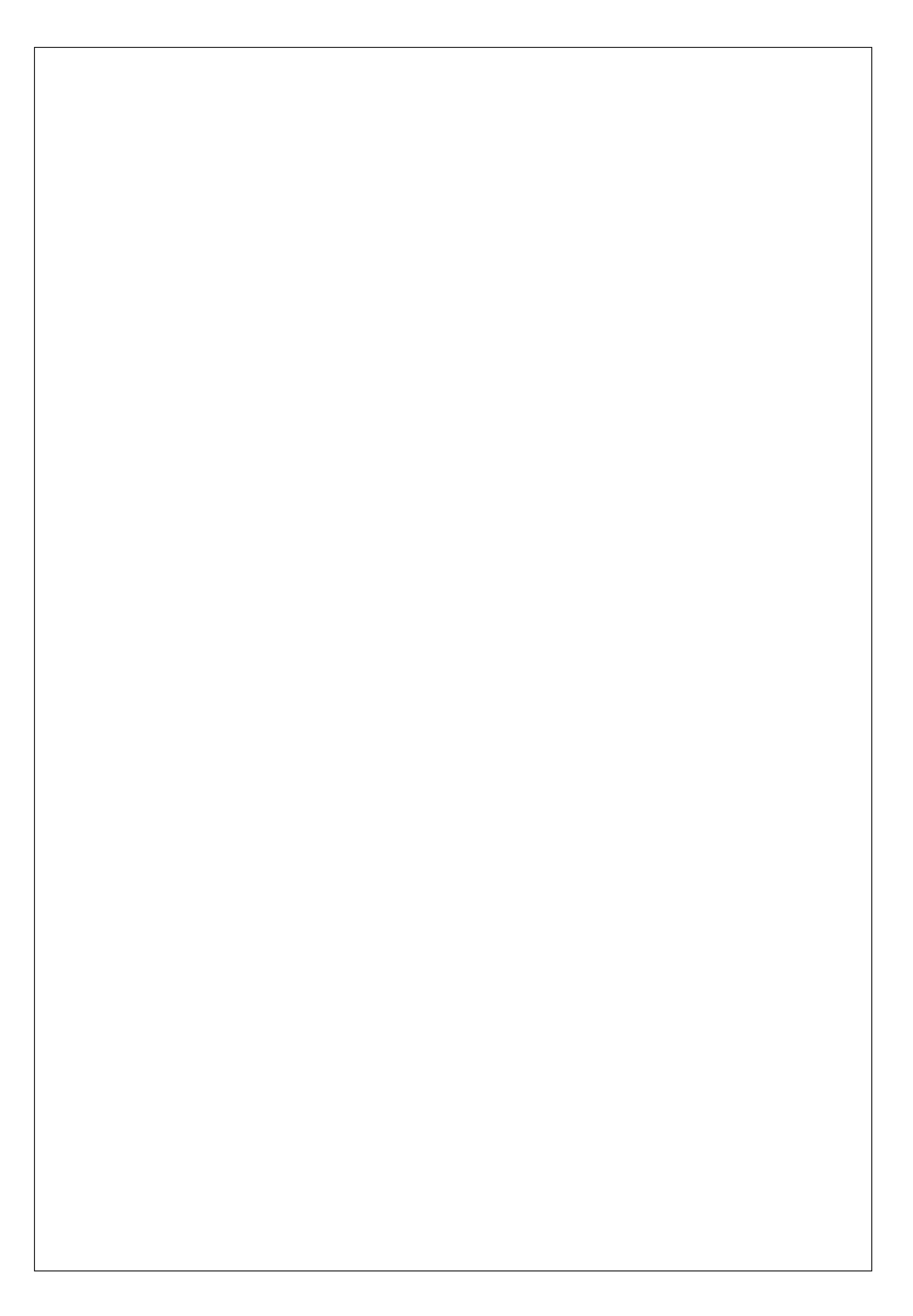
Tribu de almas Nombre que designa a la totalidad de los creyentes, es decir, a los mandeos.

Uthra Nombre que designa a los seres divinos que se encuentran bajo el Gran Mana y la Primera Vida, comparables a los ángeles y arcángeles del saber popular judío y cristiano. Este nombre sustituye al ángel semítico, *mal'ach*, que aparece en todo el Antiguo Testamento: siempre que el antiguo término hace su aparición en los escritos mandeos, denota la presencia del genio de la brujería o de espíritus malignos. El sentido literal de uthra es «riqueza», «abundancia», lo cual indica que estos seres son emanaciones de la totalidad divina. Los uthras fueron generados en el mundo de la luz en órdenes gradualmente descendentes, y en su totalidad, con sus *shejinás* respectivas, conforman ese mundo. No obstante, algunos de ellos son falibles (ver *Firmemente arraigado*).



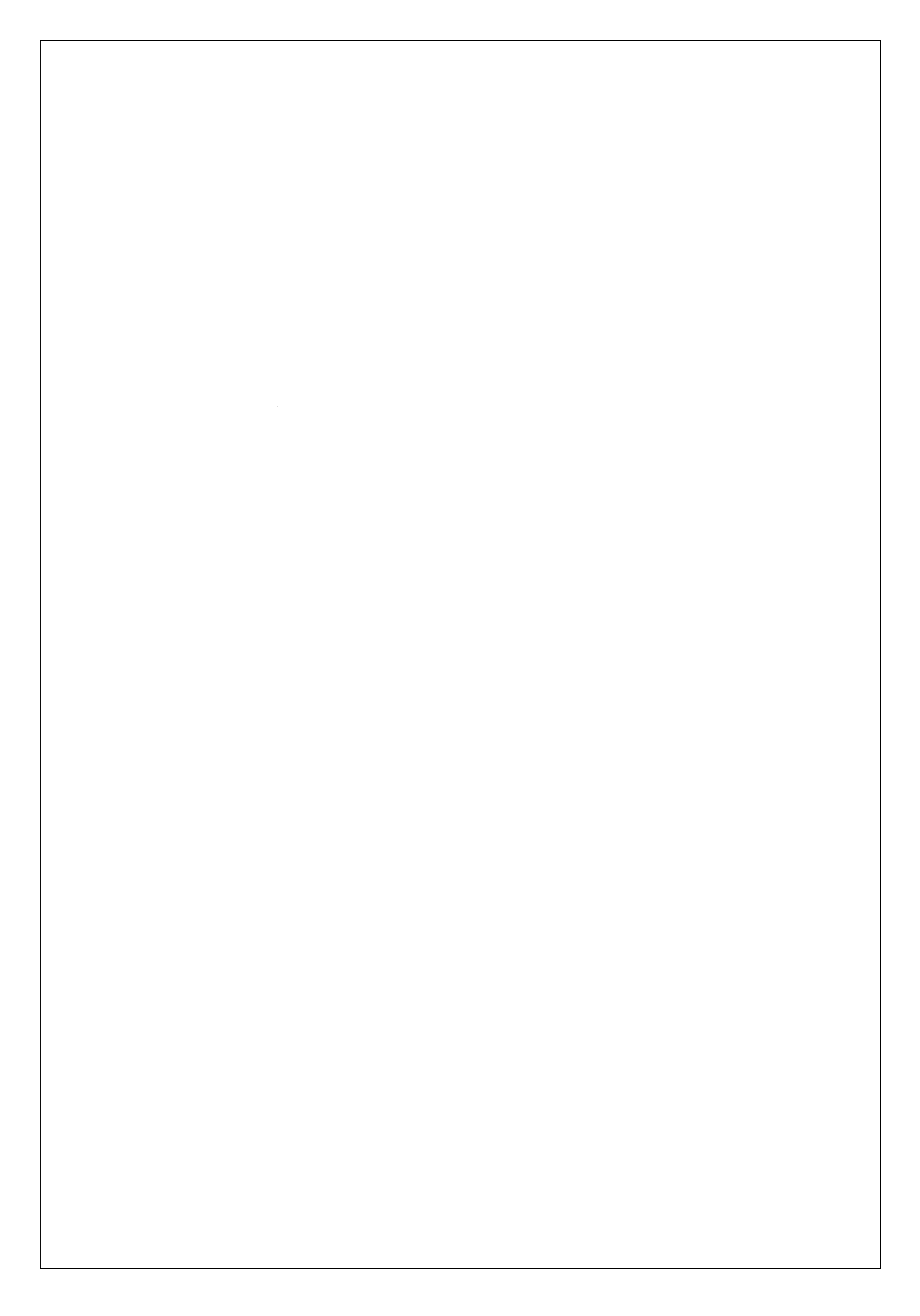
Segunda parte

Sistemas de pensamiento gnóstico



Después de examinar los *elementos* semánticos -más interesados en establecer una base común que en marcar las diferencias doctrinales del pensamiento gnóstico—, volvemos ahora nuestra mirada hacia las principales unidades teóricas de la visión gnóstica, es decir, hacia los *sistemas* de especulación gnóstica elaborados conscientemente. De este vasto número sólo podemos ofrecer aquí una selección representativa de los modelos más importantes; cuestiones de espacio nos obligan también a sacrificar parte de la riqueza de los detalles mitológicos.

Los principios básicos de la visión gnóstica de las cosas son responsables de la especulación gnóstica. Como hemos visto, esta visión comprendía cierta concepción del mundo, del extrañamiento del hombre en el mundo y de la naturaleza transmundana de la deidad. Estos principios constituían, por así decir, la visión de la realidad del aquí y el ahora. No obstante, aquello que es, especialmente si es algo de naturaleza tan perturbadora, debe haber tenido una *historia* por la cual ha llegado a ser como es, una historia que explica su condición «artificial». La tarea de la especulación, por tanto, es responder, mediante un relato histórico, del presente estado de cosas, conectarlo con los comienzos y, de ahí, resolver su enigma; en otras palabras, llevar la visión de la realidad a la luz de la *gnosis.* El desarrollo de esta tarea es invariablemente *mitológico*; no obstante, el mito resultante, al margen de su plan general, es en muchos casos un trabajo de libre invención llevado a cabo por autores individuales, y, a pesar de los numerosos préstamos que toma de la tradición popular, no un producto del folclore[51]. Su simbolismo profundamente deliberado y en las manos de los constructores de sistemas más importantes se convierte en un instrumento para la comunicación de sofisticadas ideas utilizado con gran destreza. El carácter mitológico de estas especulaciones no debe, sin embargo, ser menospreciado. La naturaleza dramática y la significación psicológica de las verdades que debían transmitirse exigían un medio como éste, en el cual la personificación es la forma legítima de la expresión. En el siguiente estudio comenzaremos con ejemplos de teoría gnóstica relativamente sencillos y avanzaremos hacia casos más complejos.



4. Simón Mago

Los Padres de la Iglesia convirtieron a Simón Mago en el padre de todas las herejías. Simón fue contemporáneo de los apóstoles y samaritano, y Samaría era un lugar especialmente rebelde en materia de religión que los ortodoxos veían con recelo. Cuando el apóstol Felipe llegó a Samaría para predicar el Evangelio, se encontró con el movimiento de Simón en pleno apogeo, y con un Simón que se jactaba de ser «el Poder de Dios que es llamado el grande» (Hch 8:10) y que contaba con la aprobación de la gente. Esto significa que Simón predicaba, no como apóstol, sino como mesías. La historia de su posterior conversión, aunque no necesariamente la de su bautismo, debe de ser errónea (si es cierto que el Simón de los Hechos y el heresiarca de los Padres son una misma y sola persona, lo cual ha sido puesto seriamente en duda), ya que en ninguno de los informes heresiológicos sobre las enseñanzas simonianas de los siglos II y III existe indicación alguna de que la posición de Jesús fuera admitida por la secta, salvo como encarnación precursora del mismo Simón. En términos generales —incluso si tomamos los Hechos como una historia relacionada con una persona diferente, y fijamos la existencia del profeta gnóstico del mismo nombre una o dos genera-ciones más tarde— el simonianismo fue desde el principio y continuó siendo de manera estricta un mensaje rival de origen obviamente independiente; es decir, Simón no fue un disidente cristiano, y si los Padres de la Iglesia le adjudicaron el papel de hereje principal, al hacerlo, admitieron implícitamente que el gnosticis-mo no era un fenómeno surgido en el seno del cristianismo. Por otra parte, el escritor pagano Celso nos informa de que los términos en los cuales se dice que Simón hablaba de sí mismo eran corrientes entre los pseudomesías que todavía plagaban Fenicia y Palestina en su tiempo, aproximadamente a mediados del siglo II. El mismo escuchó a unos cuantos y recoge así uno de aquellos sermones típicos[52]:

Yo soy Dios (o un hijo de Dios, o un Espíritu divino). Y he venido. La des-

trucción del mundo ya ha comenzado. Y vosotros, oh hombres, pereceréis por vuestras iniquidades. Mas deseo salvaros. Y me veis regresar con poder celestial. ¡Bendito el que me ha adorado en este tiempo! Pero arrojaré fuego eterno sobre todo lo demás, sobre campos y sobre ciudades. Y los hombres que no sepan reconocer las calamidades que se aprontan a caer sobre ellos, en vano se arrepentirán y se lamentarán. Pero aquellos que hayan sido convencidos por mí gozarán de mi eterno cuidado[53].

Un hecho singular del viaje de Simón por la tierra era que lo acompañaba una mujer llamada Helena, de quien se decía que la había encontrado en un burdel en Tiro y que, según él, era la última y más baja encarnación del «Pensamiento» caído de Dios, redimido por él y medio de redención para todo el que creyera en ambos. La siguiente exposición explicará el significado doctrinal de esta pieza teatral; el carácter pintoresco y el descaro de la demostración deberían saborearse por sí mismos[54].

La elaborada doctrina simoniana, fuera obra personal de Simón o de su escuela, ha sido conservada por cierto número de escritores posteriores a Simón. El grupo comienza con Justino Mártir (originario también de la región de Samaria) e incluye a Ireneo, Hipólito, Tertuliano y Epifanio. Una fuente de gran valor la constituyen los escritos titulados *Reconocimientos* y *Homilías*, supuestamente obra de Clemente de Roma y por tanto llamados «clementinos» o «pseudoclementinos». Ofreceremos aquí una síntesis de todos estos textos, indicando sólo de forma ocasional su fuente de origen particular.

«Existe una Potencia, que se divide hacia lo alto y hacia abajo, que se engendra a sí misma, que crece por sí misma, que se busca, que se encuentra, que es su propia madre, su propio padre..., su propia hija, su propio hijo..., Uno, raíz del Todo.» Este Uno, desdoblado, «es el que permanece, ha permanecido y permanecerá: permanece firme en lo alto, sobre la Potencia ingénita; permaneció firme aquí abajo, engendrado en imagen en el fluir de las aguas [es decir, en el mundo de la materia]; permanecerá en lo alto con la Potencia infinita y bienaventurada cuando su imagen alcance la perfección» (Hipólito, *Refut.* VI.17.1-3). ¿Cómo se produce esta autodivisión superior e inferior? En otras palabras, ¿cómo el Ser original se crea a sí mismo la necesidad de su posterior autorrestauración? Característica de la siguiente especulación es la asunción de que ningún mundo original de la oscuridad o de la materia se opone al ser primor-

dial, y que el dualismo de la realidad existente deriva de un proceso interno que se desarrolla en el interior de la divinidad misma. Este es un rasgo distintivo de la *gnosis* siria y alejandrina, y su principal diferencia en relación con el modelo iranio de especulación gnóstica, que parte de un dualismo de principios preexistentes. El relato más sutil de la autodivisión de la unidad divina que se adscribe a Simón se encuentra relativamente tarde, en Hipólito, quien lo copió de un tratado supuestamente simoniano titulado *La Gran Exposición*. Un tanto simplificado, el texto dice así: La única raíz es Silencio insondable, preexistente poder ilimitado, de existencia en la unicidad. Se agita a sí misma y asume un aspecto determinado convirtiéndose en Pensar *(Noüs,* es decir, Intelecto), del cual nace la Intelección *(Epinoia)* concebida en la unicidad. Intelecto e Intelección dejan de ser uno y se convierten en dos: en su Intelección el Primero «se apareció a sí mismo a partir de sí mismo y, por tanto, se convirtió en Segundo». Así, por medio del acto de la reflexión, el poder de la Raíz, indeterminado y sólo descrito negativamente, se transforma en un principio positivo comprometido con el objeto de su pensar, incluso cuando ese objeto es él mismo. Continúa siendo Uno por cuanto contiene en sí mismo a la Intelección, no obstante se encuentra ya dividido, no en su integridad original. Ahora bien, el resultado final, aquí y en otras especulaciones de este tipo, depende del hecho de que las palabras griegas *epínoia* y *énnoia,* igual que la más frecuente *sophía* (sabiduría) de otros sistemas, son femeninas, igual que sucede con sus equivalentes en hebreo y arameo. La Intelección engendrada por el Uno original es en relación con éste un principio femenino; y en respuesta a su capacidad para concebir el Intelecto (Noüs) asume el papel masculino. Su nombre se convierte en «Padre» cuando su Intelección lo llama así, es decir, se dirige a él y lo llama en su función generativa. De esta forma, lo originalmente dividido se produce cuando el Noüs «se educe a sí mismo de sí mismo y se manifiesta a sí mismo su propia intelección»[55]. La Epinoia manifestada contempla al Padre y lo esconde como a la Potencia original en el interior de sí misma, de ese modo la Potencia original es introducida en la Intelección, formando una combinación andrógina: la Potencia (o Intelecto) es el elemento superior y la Epinoia el inferior. Aunque asociados en una unidad, son al mismo tiempo opuestos, y en su dualidad hacen patente la distancia entre ambos. El principio superior, la gran Potencia, es el Intelecto del Todo de esta combinación, lo gobierna todo y es mas-

culino; el principio inferior, la gran Intelección, es la responsable de toda creación y es femenino[56].

De aquí en adelante —volvemos ahora a las fuentes más auténticas— la figura femenina, hipostasiada y personificada, de Epínoia (alternativamente, Ennoia), que ha absorbido en sí misma el poder generativo del Padre, constituye el tema de la ulterior historia divina, puesta en marcha por el primer acto de la reflexión. Esta es una historia de *creación* o de creaciones, y el rasgo específicamente gnóstico del proceso es el hecho de que se trata de un proceso de progresivo *deterioro* (alienación) en el cual Epínoia, la portadora de los poderes creativos separada de su fuente, pierde el control sobre sus propias creaciones y se convierte en víctima creciente de la arrogante fuerza de éstas. Los textos más antiguos sobre Simón hacen referencia exclusiva a la caída, al sufrimiento, a la degradación y a la eventual redención de esta hipóstasis femenina de lo divino. Sin que en su fuente haya aparentemente nada parecido a la deducción conceptual de *La Gran Exposición*, los textos introducen la entidad femenina aduciendo simplemente que ésta es «el Primer Pensamiento *(Ennoia)* de su Intelecto, madre del universo, por medio de la cual al principio había pensado hacer a los ángeles y a los arcángeles. Este Pensamiento, surgiendo de El[57] y sabiendo lo que quería su Padre, descendió a las cosas de abajo y engendró ángeles y potestades, por los cuales fue creado este mundo. Una vez engendrados, retuvieron a Ennoia por envidia, ya que no querían que se les tuviera por progenie de algún otro. Efectivamente, desconocían totalmente la existencia de Simón, quedando retenida por las potestades y los ángeles que había emitido, quienes le hicieron sufrir toda clase de vejámenes para que no se remontase hacia su Padre; hasta tal punto que la encerraron en un cuerpo humano y estuvo siglos enteros transmigrando de un cuerpo de mujer a otro, como en un continuo trasvase. De este modo se encontraba en aquella Helena que fue causa de la guerra de Troya, y así se explica que Estesícoro, por difamarla en sus versos, quedara ciego, y que, cuando se arrepintió y escribió en su alabanza las *Palinodias,* recobrara la vista. Transmigrando de cuerpo en cuerpo, sufriendo siempre vejación por esta causa, vino a parar de prostituta en un burdel, y ésta es "la oveja perdida"»[58]. Por ella Dios descendió en la persona de Simón; y uno de los principales predicados del evangelio de este último consistía precisamente en declarar que la prostituta de Tiro que viajaba con él era la Ennoia caída del altísimo Dios, es decir, de él mismo, y que la salvación del mundo

estaba ligada a la redención de ella llevada a cabo por él. Debemos añadir aquí que en el relato citado por Ireneo *(et al.)* cada «El» o «Su» referido al Padre divino era, en las palabras de Simón, un «yo», etc.; es decir, él se declaraba *a sí mismo* Dios del principio absoluto, «El que permanece», y relataba como acciones propias cómo engendró a Ennoia, la creación de los ángeles a través de ella, e incluso, indirectamente, la creación no autorizada del mundo por ellos.

Por esto vino Simón, primero con el fin de recogerla y librarla de sus cadenas, y también con el fin de otorgar la salvación a los hombres por medio de la conciencia de sí mismos. Dado que los ángeles gobernaban mal el mundo, ya que cada uno deseaba para sí el primer lugar, vino para enderezar este estado de cosas, y descendió trasmudado de aspecto y hecho semejante a los principados y a las potestades y a los ángeles, hasta aparecer como hombre entre los hombres, aun sin ser él mismo hombre. Y se creyó que había sufrido pasión en Judea, cuando de hecho no la sufrió.

(La relación de Jesús queda definida de forma más específica en la frase de Simón, según la cual éste, el poder más elevado, apareció en Judea como Hijo, en Samaría como Padre y en otras naciones como Espíritu Santo.) La transformación del salvador en su descenso a través de las esferas es un motivo muy extendido en la escatología gnóstica, y, según Epifanio, Simón la describe de esta manera:

En cada cielo adopté una forma diferente, según la forma de los seres de cada cielo, de modo que pudiera permanecer oculto a los ángeles gobernantes y descender a la Ennoia, también llamada Prunikós[59] y Espíritu Santo, por medio de los cuales creé a los ángeles, que a su vez crearon el mundo y al hombre. *(Haer.* XXI.2.4)

El relato de Ireneo continúa así:

Los profetas pronunciaron sus profecías inspirados por los ángeles que hicieron el mundo; por lo que aquellos que depositaron sus esperanzas en él y en su Helena no tienen que prestarles atención por más tiempo y pueden hacer libremente lo que gusten. Porque los hombres fueron salvados por su gracia, no por rectas acciones. Porque las obras no son buenas [o malas] en su naturaleza sino

por decreto externo: los ángeles que hicieron el mundo las designaron así para llevar a los hombres, por tales preceptos, a la esclavitud. Por lo que prometió que el mundo debería disolverse y que los suyos serían liberados del dominio de los que habían hecho el mundo. (Ireneo, *Adv. Haer.* 1.23.2-3).

La Helena de Simón fue también llamada *Seléne* (Luna), nombre que sugiere la derivación mitológica de la figura a partir de la antigua diosa luna[60]. El número treinta de los discípulos, mencionado también en los *Reconocimientos*, sugiere asimismo un origen lunar. Como veremos, este rasgo ha persistido en la especulación del pleroma de los valentinianos, donde Sophía y su consorte ocupan los dos últimos puestos entre treinta eones. La transferencia del motivo lunar al simbolismo de la salvación se apoya en los movimientos crecientes y decrecientes de la luna, que en la antigua mitología natural se representaban a veces como rapto y recuperación. En la espiritualización gnóstica, la «Noche» es simplemente el nombre esotérico de la figura: su verdadero nombre es Epínoia, Ennoia, Sophía, y Espíritu Santo. Su representación, como prostituta, pretende mostrar la profundidad de la caída del principio divino que se ve envuelto en la creación.

Las discusiones de los pseudoclementinos destacan el aspecto antijudío de las enseñanzas simonianas. Según esta fuente, Simón disfrutaba de «un Poder de la luz inconmensurable e inefable, cuya magnitud debe ser incomprensible, cuyo Poder es desconocido incluso para el creador del mundo, para el dador de leyes, Moisés, o para vuestro maestro, Jesús» (*Rec.* 11.49). En este polémico contexto, Simón distingue a los ángeles más importantes que crearon y se repartieron el mundo, identificando a su jefe con el Dios de los judíos: de las setenta y dos naciones de la tierra, fue el pueblo de los judíos el que le tocó en suerte *(loc. cit.* 39)[61]. Algunas veces, pasando por alto la figura de Ennoia, sostiene simplemente que este demiurgo fue originalmente enviado por el buen Dios para crear el mundo; dicho demiurgo, no obstante, se estableció aquí como deidad independiente, es decir, se creyó el Más Alto y mantuvo cautivas en su creación a las almas que pertenecen al Dios supremo *(loc. cit.* 57). El hecho de que lo que se ha dicho en otra parte sobre el rapto de Ennoia se relacione aquí con la pluralidad de las almas demuestra que Ennoia es el Alma universal que encontramos, por ejemplo, en el Salmo de los naasenos: su encarnación en la Helena tiria es, de hecho, una peculiar adición de Simón.

En relación con el carácter del dios mundo, Simón —como Marción haría más tarde con particular vehemencia— demuestra su inferioridad basándose en el hecho de su creación y, en contraste con la «bondad» del Dios trascendente, define su naturaleza por su cualidad de «justicia», interpretada en sentido peyorativo, como solía hacerse en la época. (Este contraste será estudiado con mayor profundidad en relación con Marción.) Ya hemos visto que el carácter antinómico que se deriva de esta interpretación del dios mundo y de su ley conduce directamente a la teoría del libertinaje, algo que encontraremos en otras sectas gnósticas en forma de doctrina plenamente desarrollada.

Escuchemos, por último, las palabras que sobre la novedad de sus enseñanzas Simón dirige a Pedro: «Tú, como alguien continuamente estupefacto, cierras de algún modo tus oídos, no sea que se contaminen por la blasfemia y, sin saber qué contestar, remontas el vuelo; y la gente irreflexiva asiente a lo que dices y te aprueba, como a alguien que predica cosas familiares: pero a mí me execrarán, como a alguien que profesa cosas nuevas y nunca antes oídas» *(loc. cit.* 37). Este discurso suena demasiado real para haber sido inventado por un oponente como el autor de las clementinas: disputas de este tipo debieron de tener lugar realmente, si no entre los mismos Simón y Pedro, sí entre sus seguidores de la primera y la segunda generación, siendo adscritas más tarde a los protagonistas originales. ¿Qué era esa cosa «nueva y nunca antes oída»? En un último análisis, no otra cosa que la profesión de fe en un poder trascendente más allá del creador del mundo, que al mismo tiempo puede aparecer en el mundo, incluso en sus formas más bajas y, de conocerse a sí mismo, despreciarse. En resumen, lo nunca antes oído es la rebelión contra el mundo y su dios en nombre de una libertad espiritual absoluta.

Simón viajó de un lado a otro como profeta, hacedor de milagros y mago, acompañado aparentemente de un gran despliegue de efectos teatrales. Siendo cristianas las fuentes que sobrevivieron a Simón no dejaron, como es lógico, un retrato demasiado amable de su persona ni de sus hechos. Según éstas, Simón realizó actuaciones en la corte de Roma y encontró allí un triste final al intentar volar[62]. Resulta interesante, aunque en un contexto muy alejado del nuestro, que en medios latinos Simón utilizara el sobrenombre de *Faustus* («el favorecido»); este detalle y el hecho de que se hiciera acompañar por Helena —quien, según Simón, era Helena de Troya resucitada— demuestran claramente que estamos ante

una de las fuentes de la leyenda de Fausto de principios del Renacimiento. Sin duda, pocos admiradores de las obras de Marlowe y de Goethe sospechan que su héroe es el descendiente de una secta gnóstica, y que la bella Helena invocada por su arte fue una vez el Pensamiento caído de Dios a través de cuya ascensión la humanidad iba a ser salvada[63].

4. El «Himno de la Perla»

En la doctrina simoniana hemos presentado un modelo de lo que llamaremos la gnosis siroegipcia. Continuaremos con un ejemplo introductorio del segundo tipo más importante de especulación gnóstica, y que, por razones que serán explicadas más adelante, llamaremos irania. Estrictamente hablando, el texto elegido como primera representación de este modelo no es una composición sistemática sino poética, que viste la parte central de la doctrina irania con los ropajes de una fábula, utiliza en apariencia actores humanos y, al concentrarse en la parte escatológica del drama divino, omite su parte cosmogónica original. Vital y sutilmente ingenuo, se trata, no obstante, de un documento sobre el sentimiento y el pensamiento gnósticos tan sumamente cautivador que no existe una forma mejor de presentar este modelo. El aspecto más teórico y cosmogónico de la doctrina se explicará más adelante por medio de las enseñanzas de Mani. Después del calculado descaro de Simón Mago, la conmovedora ternura del siguiente poema aparece como un sorprendente contraste.

El llamado «Himno de la Perla» se encuentra en los apócrifos Hechos del apóstol Tomás, una composición gnóstica que ha sobrevivido no sin algunos retoques ortodoxos de cierta relevancia: el texto del Himno, sin embargo, está completamente libre de este tipo de corrección. El «Himno de la Perla» es el título dado a este texto por traductores modernos: en los Hechos aparece con el encabezamiento «Canción del Apóstol Judas Tomás en tierra de los indios»[64]. Teniendo en cuenta la intención didáctica y la forma narrativa del poema, el término «himno» no resulta quizá demasiado apropiado; el poema se encuentra con el resto de los Hechos que han sobrevivido en versión siríaca o griega, siendo la siríaca la versión original (o descendiente inmediata de la original, sin duda siríaca). En nuestra versión, basada principalmente en el texto siríaco, no prestaremos atención a la división métrica y trataremos el texto como una prosa narrativa.

a) El texto

Cuando era niño y moraba en el reino de la casa de mi Padre y me solazaba en la riqueza y el esplendor de mis educadores, mis padres me ordenaron que abandonara Oriente, nuestro hogar, y me entregaron provisiones para hacer el viaje[65]. De las riquezas de nuestra casa tesoro me ataron un peso: grande era, y sin embargo ligero, de forma que pudiera llevarlo solo...[66] Me quitaron el vestido de gloria que por amor me habían hecho, y mi manto purpúreo, tejido para que se adaptase exactamente a mi figura[67], e hicieron un pacto conmigo, y lo escribieron en mi corazón para que no lo olvidara: «Cuando desciendas a Egipto y traigas la Perla Unica que yace en medio del mar, que está custodiada por la serpiente sibilante, volverás a ponerte tu vestido de gloria y tu manto encima de éste y con tu hermano, el que nos sigue en rango, serás heredero de nuestro reino».

Dejé Oriente y emprendí mi camino descendente, acompañado por dos enviados reales, ya que el camino era peligroso y duro y yo era joven para un viaje como aquél; dejé atrás las fronteras de Maishan, las plazas de los mercaderes de Oriente, y llegué a la tierra de Babel y crucé los muros de Sarbûg. Seguí mi camino hasta Egipto, y mis compañeros se separaron de mí. Me dirigí directamente hacia donde estaba la serpiente y me establecí cerca del lugar donde moraba esperando que cayera en un sopor y se durmiera, de forma que yo pudiese tomar la Perla de ella. Como yo era uno y mi sola compañía, era un extraño para los compañeros que moraban conmigo. No obstante, vi allí a uno de los de mi raza, un joven noble y bien parecido, hijo de reyes [lit. «ungidos»]. Este se unió a mí y yo le convertí en depositario de mi confianza y le expuse mi misión. Yo [¿él?] le advertí [¿me advirtió?] contra los egipcios y contra el contacto con los sucios. Sin embargo, me vestí con las ropas de éstos para que no sospecharan de mí, como de alguien que venía de fuera para llevarse la Perla, y no levantaran a la serpiente en contra mía. Pero algo hizo que notaran que yo no era un campesino y se enfrentaron a mí, y me mezclaron [bebida] confundiéndome con su astucia, y me dieron a probar su carne; y me olvidé de que era hijo de rey y serví a su rey. Olvidé la Perla a causa de la cual mis padres me habían enviado. La pesadez de su alimento me hizo caer en un profundo sueño.

De todo esto que me sucedió mis padres tuvieron noticia y se en-

tristecieron por mí. Se proclamó por nuestro reino que todos acudieran a nuestras puertas. Y los reyes y grandes de Partia y todos los nobles de Oriente urdieron un plan para que yo no permaneciera en Egipto. Y me escribieron una carta, y cada uno de los grandes la firmó con su nombre.

De tu padre, el Rey de Reyes, y de tu madre, señora de Oriente; y de tu hermano, el que nos sigue en rango, hasta ti, nuestro hijo en Egipto, llegan saludos. Despierta y levántate de tu sueño, y atiende a las palabras de nuestra carta. Recuerda que eres el hijo de un rey: contempla a quien has servido en cautiverio. Presta atención a la Perla, por cuya causa fuiste enviado a Egipto. Recuerda tu vestido de gloria, acuérdate de tu espléndido manto, para que puedas vestirlos y engalanarte con ellos y que tu nombre pueda leerse en el libro de los héroes y te conviertas, junto con tu hermano, en nuestro sucesor, heredero de nuestro reino.

Como un mensajero fue la carta que el Rey había sellado con su mano derecha contra los malignos, los hijos de Babel y los demonios rebeldes de Sarbûg. Se levantó en forma de águila, el rey de todas las aves aladas, y voló hasta posarse junto a mí convertida en palabras de un mensaje. Con el sonido de su voz me desperté y me levanté de mi sueño, la tomé en mis manos, la besé y rompí su sello, y leí. Recordé que era un hijo de reyes y que mi alma, nacida libre, deseaba a los de su clase. Recordé la Perla por la cual había sido enviado a Egipto, y comencé a encantar a la terrible y sibilante serpiente. La encanté hasta dormirla nombrándole el nombre de mi Padre, el nombre del que nos sigue en rango y el de mi madre, la reina de Oriente. Tomé la Perla y me dispuse a regresar a la casa de mi Padre. Del ropaje sucio e impuro de ellos me desprendí, y lo dejé atrás en su tierra, y busqué un camino que me llevara a la luz de nuestra tierra, Oriente.

La carta que me había despertado encontré ante mí en mi camino, e igual que me había despertado con su voz, así me guió con su luz, que brillaba ante mí, y con su voz alentó mi valor, y con su amor me condujo. Fui hacia delante...[68] Mi vestido de gloria, que me había quitado, y el manto que lo cubría, mis padres... los enviaron para mí por los tesoros que guardaban. De su esplendor me había yo olvidado, habiéndolo dejado en la casa de mi Padre cuando era un niño. Al con-

templar ahora el vestido, me pareció que se transformaba en imagen de mí mismo reflejada en un espejo: a mí mismo, entero, veía en él, y a él, entero, veía en mí mismo; que éramos dos, separados, y sin embargo uno en la igualdad de nuestras formas...[69] Y la imagen del Rey de reyes se repetía por todo él... También vi temblores por todo él, movimientos de la gnosis. Vi que estaba a punto de hablar y percibí el sonido de sus canciones que murmuraba en su camino descendente: «Yo soy el que actuaba en los actos de aquel por quien fui educado en la casa de mi Padre, y en mí mismo percibo cómo creció mi estatura por su esfuerzo». Y con sus regios movimientos se vierte a sí mismo fuera de mí, y de las manos de sus portadores me insta a tomarlo; y a mí también mi amor me urgió a correr hacia él y a recibirlo. Y tendí mis brazos hacia él y lo tomé y me engalané con la belleza de sus colores. Y me cubrí con el manto real por entero. Cubierto por él, ascendí a la puerta del saludo y de la adoración. Incliné mi cabeza y adoré el esplendor de mi Padre que lo había enviado hasta mí, cuyos mandatos yo había cumplido, igual que él había cumplido las promesas que hiciera... Me recibió con alegría y yo me encontré con él en su reino, y todos sus sirvientes le alabaron a coro, porque había prometido que yo viajaría a la corte del Rey de reyes y, después de haber traído mi Perla, aparecería junto a él.

b) Comentario

El encanto de este cuento es tan grande y se siente de forma tan inmediata que impresiona al lector antes de que lleve a cabo cualquier análisis de significado. El misterio de su mensaje habla con tal fuerza que casi parece prescindir de la necesidad de una interpretación detallada. Quizá en ningún otro lugar encontremos la experiencia gnóstica básica expresada en términos más conmovedores y sencillos. No obstante, el relato es simbólico en su conjunto y los símbolos han sido utilizados para conformar sus partes, de manera que tanto el simbolismo total como sus elementos constitutivos deben ser explicados. Empezaremos por los últimos.

Serpiente, mar, Egipto

Si aceptamos que la casa del Padre en Oriente es el hogar celestial y reducimos la cuestión al significado de la Perla, deberemos explicar los

símbolos de Egipto, la serpiente y el mar. Ésta es la segunda vez que nos encontramos con la *serpiente* en la imaginería gnóstica (ver pág. 125-ss.); pero, a diferencia del significado que esta imagen tiene en las sectas ofíticas, donde se trata de un símbolo pneumático, aquí, bajo la forma del dragón del caos original que rodea la tierra, simboliza al gobernador o principio maligno de este mundo. En *Pístis Sophía* (cap. 126, pág. 207, Schmidt) se dice: «La oscuridad exterior es un enorme dragón cuya cola está en su boca». Los Hechos, en un pasaje ajeno al Himno, ofrecen una caracterización mucho más detallada de esta figura por boca de uno de sus hijos dragones:

Yo soy el retoño de la naturaleza serpiente y un hijo corruptor. Yo soy un hijo de aquel que... se sienta en el trono y ejerce su dominio sobre la creación, bajo los cielos... que rodea la esfera... que está fuera (alrededor) del océano, cuya cola descansa en su boca. (par. 32)

Existen muchos equivalentes de este otro significado de la serpiente en la literatura gnóstica. En su obra *Contra Celsum* (VI.25.35), Orígenes describe el llamado «diagrama de los ofitas», en el cual los siete círculos de los arcontes están situados en el interior de un círculo más grande, llamado el Leviatán, el gran dragón (no idéntico, desde luego, a la «serpiente» del sistema), y también la *psyché* (aquí «alma del mundo»). En el sistema mandeo, este Leviatán recibe el nombre de Ur y es el padre de los Siete. El arquetipo mitológico de esta figura es la Tiamat babilonia, monstruo del caos que Marduk mata en la historia de la creación. El paralelismo gnóstico más próximo a nuestro relato se encuentra en los Hechos apócrifos judíos de Kyriakós y Julitta (ver Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, pág. 77). En éstos la oración de Kyriakós relata cómo el héroe, enviado por su Madre a la tierra extranjera, la «ciudad de la oscuridad», después de haber vagado largo tiempo y de cruzar las aguas del abismo, se encuentra con el dragón, el «rey de los gusanos de la tierra, cuya cola descansa en su boca. Esta es la serpiente que perdió a los ángeles por medio de las pasiones; ésta es la serpiente que perdió al primer Adán y lo expulsó del Paraíso...»[70]. Allí también una carta mística le salva de la serpiente y le ayuda a cumplir su misión.

El *mar*, o las *aguas,* es un símbolo gnóstico muy común del mundo de la materia o de la oscuridad en el cual la divinidad se ha hundido. Así, los

naasenos interpretaron (Sal 29:3 y 10) que Dios vive en el abismo y Su voz se eleva sobre las aguas. Las aguas abundantes son el mundo multiforme de los mortales en el cual el Hombre dios se ha hundido y desde cuyas profundidades eleva su voz al Dios supremo, el Hombre Primordial, su original no caído (Hipólito, *Refut.* V.8.15). Con anterioridad (pág. 138-ss.) citamos la división simoniana del Uno en el que «permanece firme en lo alto sobre la Potencia ingénita» y en el que «permaneció firme aquí abajo, engendrado en imagen». Los peratas interpretaron el Mar Rojo (Mar de Suf), que debe cruzarse para ir a Egipto o para salir de él, como el «agua de la corrupción», y lo identificaron con Cronos, es decir, con el «tiempo» y con el «devenir» *(ibid.* 16.5) En el *Ginza de izquierda* III mandeo, leemos: «Yo soy un gran Mana... que moró en el mar... hasta que unas alas fueron hechas para mí y elevé mis alas hacia el lugar de la luz». El apócrifo Libro Cuarto de Esdras, un apocalipsis, contiene, en su cap. xiii, una impresionante visión del hombre que asciende en vuelo «desde el corazón del mar». Asimismo, es necesario llamar la atención sobre la conexión existente entre este ejemplo y el simbolismo del pez del cristianismo primitivo.

Egipto como símbolo del mundo material es muy común en el gnosticismo (y más tarde). La historia bíblica de la esclavitud de Israel y de su posterior liberación sirvió admirablemente al tipo de interpretación espiritual que tanto gustaba a los gnósticos. Pero la historia bíblica no es la única asociación que dota a Egipto de su papel alegórico. Desde tiempos remotos, Egipto había sido considerado el hogar del culto a los muertos, y, por tanto, el reino de la Muerte. Este y otros rasgos de la religión egipcia, tales como sus dioses con cabezas de animales y el gran papel de la hechicería, inspiraron a los hebreos y más tarde a los persas una especial aversión hacia Egipto, al que convirtieron en receptáculo de un principio demoníaco. Los gnósticos decidieron entonces utilizar Egipto como símbolo de «este mundo», es decir, del mundo de la materia, de la ignorancia, y de la religión perversa: «Todos los ignorantes [es decir, aquellos que no poseen la gnosis] son "Egipcios"», defiende un *dictum* perata citado por Hipólito (V.16.5).

Ya hemos mencionado que generalmente los símbolos del mundo pueden utilizarse también como símbolos del cuerpo y viceversa; asimismo, esto ocurre en el caso de los tres que acabamos de analizar: ocasionalmente, el «mar» y el «dragón» hacen referencia al cuerpo en los escri-

tos mándeos, y en relación con «Egipto», los peratas, para quienes de otro modo es «el mundo», también decían que «el cuerpo es un pequeño Egipto» (Hipólito, *Refut.* V.16.5; de igual forma los naasenos, *ibid.* 7.41).

El vestido impuro

El hecho de que el extraño se vista los ropajes de los egipcios se explica según el extendido simbolismo del «vestido», que ya vimos con anterioridad. El propósito que aquí se persigue, el de permanecer de incógnito entre los egipcios, conecta ese simbolismo con un tema que aparece, en forma de múltiples variantes, a lo largo de todo el gnosticismo: el salvador viene al mundo sin darse a conocer a sus gobernantes, y adoptando cada vez sus distintas formas. Ya hemos visto la doctrina de Simón Mago, en conexión con el paso a través de las esferas. En un texto mandeo, leemos: «Yo me oculté de los Siete, me obligué a tomar forma corporal» (G 112). De hecho, este tema combina dos ideas diferentes, la del artificio por el cual los arcontes son burlados, y la de la necesidad sacrificial del salvador de «vestirse con la aflicción de los mundos» para agotar los poderes del mundo, es decir, como parte del propio mecanismo de salvación. Por otra parte, si analizamos nuestro texto atentamente, nos damos cuenta de que el Hijo del Rey no tiene elección y, al haber dejado su vestido en el reino superior, debe vestirse los ropajes terrenales. Resulta obvio también, y a pesar de lo paradójico de la lógica del proceso mismo, que la familiaridad con los «egipcios», posibilitada por este cambio de ropajes, traiciona hasta cierto punto el propósito de proteger al mensajero al hacerle partícipe de su comida y su bebida. Aunque no reconocen su origen o su misión (en cuyo caso, hubiesen puesto al dragón contra él), los egipcios perciben que es diferente y están ansiosos de convertirle en uno de ellos. La razón del triunfo de éstos reside precisamente en el triunfo de aquél a la hora de ocultarse de éstos: es decir, al adoptar un cuerpo. Así, el medio por el cual se oculta ante los poderes cósmicos se convierte casi por necesidad en una causa de auto extrañamiento que pone en peligro toda la misión. Esta situación forma parte del predicamento divino: la condición necesaria para el éxito del salvador entraña al mismo tiempo la mayor amenaza de fracaso.

La carta

Las tribulaciones del mensajero y su temporal flaqueza se describen en

metáforas sobre el sueño y la borrachera que ya fueron analizadas en el capítulo 3 (ver «Torpor, sueño, embriaguez», pág. 102-ss.). Su recuperación de la conciencia a través de la voz de la carta pertenece a la imaginería general relacionada con la «llamada» (ver «La "llamada del exterior"», pág. 107-ss.). La «carta» en particular es el tema de toda la Oda XXIII de las apócrifas Odas de Salomón, de las cuales traducimos aquí una estrofa.

Su plan de salvación se asemejó a una carta,
su voluntad descendió de las alturas
y fue enviada como una flecha
disparada con fuerza por un arco.
Muchas manos intentaron alcanzar la carta,
para arrebatarla, para tomarla y leerla;
pero ésta esquivó sus dedos.
Tenían miedo de ella y del sello que portaba,
no tenían poder para romper el sello,
porque la fuerza del sello era más poderosa que ellas. (5-9)

Percibimos que, invirtiendo el sentido, los mandeos llamaban al *alma* que abandonaba el cuerpo «una carta sellada enviada desde el mundo cuyo secreto nadie conocía... el alma vuela y avanza en su camino...» *(Mandäische Liturgien*, pág. 111). Pero de forma más natural la carta es la encarnación de la llamada que se dirige hacia *el interior* del mundo y llega hasta el alma que duerme aquí abajo, lo cual, en el contexto de nuestro relato, crea un curioso contrapunto en el juego del significado. En el simbolismo gnóstico, el que llama es el mensajero y el llamado es el alma dormida. Aquí, sin embargo, el durmiente llamado es el mensajero, y la carta, por tanto, un doble del papel de éste, igual que él, a su vez, es doble del divino tesoro que viene a llevarse del mundo. Si a esto añadimos el doble de la figura del mensajero en su vestido celestial, su imagen reflejada, con la cual se reúne al cumplir su misión, percibimos parte de la lógica de ese rasgo de simbolismo escatológico que se resume en la expresión «el salvador salvado».

La conquista de la serpiente y la ascensión

La forma en que el mensajero vence a la serpiente y le arrebata su tesoro apenas aparece narrada en nuestro texto, que se limita a informar de

que la serpiente cae en un trance somnoliento, es decir, experimenta lo que el mensajero ha experimentado antes. Lo que aquí se atribuye en forma de apunte a un encantamiento, se explica en otras fuentes por el hecho de que la Luz es más venenosa para la Oscuridad que la Oscuridad para la Luz. Así, en la cosmogonía maniquea, el Hombre Primordial, viendo la inminencia de su derrota ante las fuerzas de la Oscuridad, «se ofreció a sí mismo y a sus cinco hijos como comida para los cinco hijos de la Oscuridad, como un hombre que tiene un enemigo mezcla un veneno mortal en un pastel y se lo entrega a éste» (según Teodoro bar Konai). A través de estos medios sacrificiales el furor de la Oscuridad «se aplaca». La conexión entre el motivo salvador gnóstico y el antiguo mito solar de la religión de la naturaleza es aquí obvia: el tema del héroe que se ofrece para ser devorado por el monstruo y lo vence desde el interior está muy extendido en la mitología de todo el mundo. El mito cristiano del infierno aterrador de Cristo, que probablemente tiene un marco dualista y cuyo origen es difícilmente cristiano, nos permite presenciar su transposición de la religión de la naturaleza al simbolismo de la salvación. En las Odas de Salomón leemos:

> *El Infierno me contempló y perdió su fuerza.*
> *La Muerte me vomitó y a muchos conmigo,*
> *veneno y hiel era yo para ella.*
> *Descendí con ella al lugar más profundo del Infierno,*
> *sus pies y su cabeza perdieron su fuerza...* (Oda XLII.11-13)

Los mandeos conservaron literalmente la forma original y no espiritualizada del mito. En su principal tratado sobre el descenso del salvador a los mundos inferiores, Hibil, el dios salvador, describe su aventura de la siguiente manera:

> Karkûm, la gran montaña de carne, me dijo: Vete, o te devoraré. Cuando así me habló, yo estaba cubierto por espadas, sables, lanzas, cuchillos y filos, y le dije: Devórame. Entonces... me tragó hasta la mitad: y luego me vomitó... Vomitó veneno por su boca, por sus intestinos, su hígado y sus riñones fueron cortados en pedazos. (G 157)

Obviamente, el autor del Himno no estaba interesado en tanta crudeza.

El ascenso comienza con el rechazo del vestido impuro[71] y es guiado y espoleado por la carta, que es luz y voz al mismo tiempo. Tiene así la función que se asocia a la Verdad en un pasaje paralelo de las Odas de Salomón:

Como en el carro de la Verdad ascendí a la luz, la
Verdad me guió y me enseñó el camino.
Ella me llevó por encima de precipicios y de abismos
y me condujo por gargantas y valles.
Ella se convirtió en mi puerto de salvación
y me depositó en los brazos de la vida eterna. (Oda XXXVIII. 1-3)

En nuestro texto, sin embargo, el papel orientador de la carta se interrumpe en lo que llamaríamos el clímax de la ascensión, el encuentro entre el hijo que regresa y su vestido. Este fascinante símbolo requiere un comentario especial.

El vestido celestial, la imagen

En las liturgias mandeas por los muertos, leemos la siguiente fórmula: «Voy a encontrarme con mi imagen y mi imagen viene a encontrarse conmigo: me acaricia y me abraza como si regresara de un cautiverio» (por ejemplo, en G 559). Esta concepción deriva de una doctrina avéstica[72] según la cual tras la muerte de un creyente «su propia conciencia religiosa, bajo la forma de una hermosa doncella», se aparece a su alma y contesta así cuando se la interroga sobre quién es:

Yo soy, oh joven de buenos pensamientos, de buenas palabras, de buenas acciones, de buena conciencia, nadie más que tu propia conciencia... Tú me has amado... en esta sublimidad, bondad, belleza... en la cual ahora me aparezco ante ti. *(Hádókht Nask* 2.9-ss.)

La doctrina fue tomada de los maniqueos: cf F 100 de los fragmentos de Turfan, donde se dice que, tras la muerte, el vestido, la corona (junto con otros emblemas) y «la virgen que se asemeja al alma del recto» salen al encuentro del alma. Asimismo, en la genealogía coptomaniquea de los dioses, entre las emanaciones divinas encontramos «la figura de la luz que viene al encuentro de los moribundos», también llamada «el ángel con el

vestido de luz». En nuestro texto, el vestido se ha convertido en la figura misma y actúa como una persona. El vestido simboliza el yo celestial o eterno de la persona, su idea original, una especie de doble o álter ego que se mantiene a salvo en el mundo superior mientras ésta trabaja en el inferior; como se expresa en un texto mandeo, «su imagen está a salvo en su lugar» (G 90). La imagen crece con las acciones de la persona y el esfuerzo de ésta perfecciona su forma[73]. La plenitud de la imagen señala el cumplimiento de la tarea llevada a cabo por la persona y, por tanto, el fin de su exilio en el mundo. De ahí que el encuentro con este aspecto dividido de sí misma, el reconocimiento de la imagen propia y la reunión con ésta se conviertan en el momento real de su salvación. Aplicado al mensajero o al salvador, como sucede aquí y en otros lugares, la concepción conduce a la interesante idea teológica de un hermano gemelo, original eterno del salvador, que permanece en el mundo superior durante su misión terrenal. Duplicados de esta clase abundan en la especulación gnóstica en relación con las figuras divinas en general siempre que su función comporte un abandono del reino divino y una implicación en los acontecimientos del mundo inferior. Para la interpretación de nuestro texto, estas consideraciones sugieren con fuerza que el Segundo («el que nos sigue en rango»), de quien una y otra vez se dice que permanece con sus padres, y junto con quien el Hijo del Rey heredará la casa de su Padre, es un doble de esta naturaleza; de hecho, igual que el vestido, no vuelve a ser mencionado, cuando, si el caso fuera distinto, su presencia se echaría de menos después del triunfante regreso del extraño. En la reunión del último con su propio vestido, la figura del hermano parece haber sido reabsorbida en una unidad.

El Yo trascendental[74]

El doble del salvador es, como hemos visto, sólo una representación teológica particular de una idea que pertenece a la doctrina del hombre en general y que se distingue por el concepto del Yo. Este concepto nos permite apreciar lo que quizá sea la mayor aportación de la religión persa al gnosticismo y a la historia de la religión. La palabra avéstica es *daena*, para la cual el orientalista Bartholomae enumera los siguientes significados: «1.religión,2.esencia interior,ego espiritual, individualidad; a menudo apenas traducible»[75].

En los fragmentos maniqueos de Turfan se utiliza otra palabra persa,

grev, que puede traducirse por «Yo» o por «ego». Este término hace referencia a la persona metafísica, al verdadero sujeto trascendente de la salvación, distinto al alma empírica. En el tratado maniqueo chino traducido por Pelliot, recibe el nombre de «la naturaleza luminosa», «nuestra naturaleza luminosa original» o «naturaleza interior», expresión que nos recuerda al «hombre interior» de san Pablo; en algunos himnos maniqueos se llama el «Yo vivo» o el «Yo luminoso». El «Mana» mandeo expresa la misma idea y establece claramente una identidad entre este principio interno y la divinidad más elevada; porque «Mana» es el nombre que recibe el Poder de la Luz transmundano, la primera deidad, *y* al mismo tiempo el del centro trascendente, no mundano del ego individual[76]. La misma identidad queda expresada en el uso naaseno de «Hombre» o «Adán» para nombrar al Dios supremo y a su doble en el mundo inferior.

En el Nuevo Testamento, especialmente en san Pablo, este principio trascendente del alma humana recibe el nombre de «espíritu» *(pneüma),* «el espíritu que está dentro de nosotros», «el hombre interior», también llamado en la escatología «el hombre nuevo». Resulta sorprendente que Pablo, que escribía en griego y que sin duda no ignoraba las tradiciones terminológicas griegas, nunca utilizara en este contexto el término *psyché,* que desde los órficos y Platón había hecho referencia al principio divino que se encuentra en nuestro interior. Por el contrario, como los gnósticos en lengua griega hicieran antes que él, *opone* «alma» y «espíritu», «hombre psíquico»[77] y «hombre pneumático». Obviamente, el significado griego de *psyché*, con toda su dignidad, no era suficiente para expresar la nueva concepción de un principio que trascendía todas las asociaciones naturales y cósmicas unidas al concepto griego. En el gnosticismo griego, el término *pneüma* se utiliza generalmente como equivalente de las expresiones relacionadas con el «Yo» espiritual, para el cual el griego, a diferencia de algunas lenguas orientales, carecía de una palabra propia. Cumpliendo esta función lo encontramos también en la llamada Liturgia de Mitra, acompañado de adjetivos como «santo» e «inmortal», en contraste con la *psyché* o el «poder psíquico humano». El alquimista Zósimo posee «nuestro *pneüma* luminoso», «el hombre pneumático interior», etc. En algunos de los gnósticos cristianos también recibe el nombre de «centella» y de «semilla de luz».

El reconocimiento último y la reunión se producirán entre este prin-

cipio oculto de la persona terrenal y su original celeste. Así, la función del vestido en nuestro texto, como forma celeste del yo invisible (temporalmente oscurecido), es una de las representaciones simbólicas de una doctrina muy extendida y esencial para los gnósticos. No es exagerado decir que el descubrimiento de este principio interior trascendente del hombre y la importancia suprema de su destino constituyen el núcleo de la religión gnóstica.

La Perla

Esto nos lleva a la última pregunta: ¿cuál es el significado de la Perla? La respuesta a esta pregunta determina también el significado de la historia como un todo. Como detalle mitográfico la cuestión resulta fácil de responder. En el glosario del simbolismo gnóstico, la «perla» es una de las metáforas más utilizadas para el «alma» en su sentido sobrenatural. De ser ése el caso, nos hubiéramos limitado a enunciarla junto con los términos equivalentes que hemos mencionado en el análisis precedente. Sin embargo, nos encontramos aquí más con un nombre secreto que con uno de los términos claros enumerados con anterioridad, y que, por otra parte, constituye por sí mismo una categoría, al distanciarse de éstos por un aspecto particular o condición metafísica de ese principio trascendente. Mientras la práctica totalidad de las expresiones mencionadas con anterioridad pueden servir igualmente a la divinidad intacta y a su parte caída, la «perla» hace específicamente referencia a esta última en el destino que ha hecho presa de ella. La «perla» es en esencia la perla «perdida», y debe ser recobrada. El hecho de que la perla esté encerrada en una concha animal y oculta en las profundidades puede ser la razón de las asociaciones que originalmente sugería la imagen. Interpretando a su manera Mt 7:6, los naasenos llamaron «Logos, Intelectos y Hombres [es decir, los elementos "vivos" del cosmos físico] a las perlas que el Carente de Figura arroja a la figura plasmada [es decir, al cuerpo]» (Hipólito, *Refut.* V.8.32). El alma *recibe el tratamiento* de perla» (como sucede en el texto turfano), cuando se quiere recordar su origen; también, para enfatizar el exquisito valor que posee para los seres celestiales que la buscan, y asimismo, para contrastar su valor con la absoluta falta de valor de lo que la rodea, su lustre frente a la oscuridad en la cual está inmersa. Este tratamiento es utilizado por el «Espíritu» como encabezamiento de su mensaje de salvación.En el texto de referencia, éste sigue llamando al alma

«rey» por quien la guerra fue librada en el cielo y en la tierra y los emisarios fueron enviados.

Y por ti los dioses avanzaron e hicieron su aparición y destruyeron la Muerte y mataron a la Oscuridad... Y yo he venido, yo que redimiré del mal... Y abriré la puerta antes de ti en cada cielo... y te mostraré al Padre, el Rey eterno; y te conduciré ante él en un vestido puro[78].

Ahora bien, si éste es el mensaje dirigido a la Perla, el lector, que recuerda la historia de los Hechos de Tomás, se sorprenderá al comprobar que también éste es el mensaje recibido por aquel que fuera a recobrar la Perla: también a éste se le asegura que los «dioses», los grandes en el reino del Padre, se preocupan por su liberación, también a él se le recuerda su origen real, y es también guiado por la «carta», es decir, por el Espíritu de la Verdad; finalmente, también él es conducido ante el Padre con el vestido puro. En otras palabras, el destino del *mensajero* concentra todos los rasgos que describirían apropiadamente el destino de la Perla, aunque en el «Himno de la Perla» se reduce a mero objeto, y ni siquiera se describe como tal. Así, si nuestro poema recibe a veces el nombre de «Himno del Alma», su contenido parece justificar esta designación sólo con la figura del Príncipe: independientemente de lo que tenga que decir sobre la condición y el destino del alma, habla a través de *sus* experiencias. Esto ha llevado a muchos intérpretes a creer que la Perla cumple aquí, únicamente, el papel del «yo» o de la «vida buena» del enviado y que éste debe encontrar en su viaje por la tierra, un viaje que equivale a una prueba en la cual deberá probarse a sí mismo: es decir que él mismo, y no la Perla, representa al «alma» en general, y que el viaje no se inició por la Perla sino por él mismo. En este caso, la Perla, el objeto de la búsqueda, no tendrá una posición independiente al margen de ésta: será más bien expresión de esta búsqueda, que será designada como «autointegración».

Gran parte de esta interpretación parece apoyarse en el simbolismo del vestido celestial que crece con las acciones del viajero, etc.; el mismo significado alegórico de la Perla está demasiado sustentado en el mito gnóstico[79] para aceptar su disolución en una simple función moral; y con la misma seguridad con la que las experiencias del enviado pueden ser sustituidas por las de la Perla, si ésta representa al alma, con esa misma seguridad la recuperación de la Perla es preocupación prioritaria de los seres

celestiales, lo que impulsa la misión del Hijo con peligros de otro modo innecesarios. La Perla es una entidad por derecho propio; ésta cayó en el poder de la Oscuridad antes de que el Príncipe fuera enviado, y por la Perla él está preparado para asumir el peso del descenso y del exilio, reproduciendo así inevitablemente algunos de los rasgos del destino de la propia «perla».

De hecho, el desconcierto de los intérpretes, la intercambiabilidad del sujeto y del objeto de la misión, de salvador y alma, de Príncipe y Perla, es la clave del verdadero significado del poema, y de la escatología gnóstica en general. Sin riesgo de equivocarnos, podemos decir que el Hijo del Rey es el Salvador, una figura divina definida y no simplemente la personificación del alma humana. No obstante, esta posición única no impide que éste deba soportar en su propia persona toda la fuerza del destino humano, hasta el punto incluso de que él mismo, el salvador, debe ser salvado. Sin duda, ésta es una condición esencial de su función salvadora. Porque las partes de divinidad perdidas en la oscuridad pueden ser alcanzadas sólo allí, en la profundidad en la cual han sido absorbidas, y el poder que allí las retiene, el poder del mundo, sólo puede ser vencido desde su interior. Esto significa que el dios salvador debe adoptar las formas de la existencia cósmica y, por eso, someterse a sus condiciones. El lector cristiano no debe confundir esta necesidad con la interpretación ortodoxa de la pasión de Cristo. Si consideramos que el concepto gnóstico de «salvación» no tiene nada que ver con la remisión del pecado (el término «pecado» no aparece en la doctrina gnóstica, que lo sustituye por «ignorancia»), entenderemos que en el descenso del salvador no haya rastro de sufrimiento indirecto, de expiación como condición para el perdón divino, y, con la excepción de Marción, ni siquiera de un rescate mediante cuyo pago las almas cautivas pudieran ser liberadas. Se trata más bien de una necesidad técnica impuesta por las condiciones de la misión, es decir, por la naturaleza del sistema, alejado del reino divino, en el cual el mensajero debe entrar y cuyas leyes no puede cambiar para él, o de una estratagema por la cual los arcontes resultan burlados. En la última versión, el hecho de que el salvador sufra o sucumba temporalmente puede no ser real y tratarse de una simple apariencia que forma parte del engaño[80]. Por supuesto, éste no es el caso de nuestro poema, en el cual la difícil situación del extraño es bastante real; si bien, incluso aquí, las pruebas que debe pasar son el resultado de los inevitables peligros de su misión

y no parte de su significado. En otras palabras, éstas *ponen en peligro* el triunfo de su misión y se superan con éxito, mientras en el relato cristiano las pruebas constituyen el *medio y la forma* de cumplir la misión. Teniendo presente esta diferencia capital, aún podemos decir que existe un elemento sacrificial en el descenso del salvador según nuestro poema, y que ello se debe al hecho de que, a causa de la Perla, éste está dispuesto a aceptar el destino del exilio y a repetir en su persona la historia de aquella a la que vino a redimir: la del Alma.

Si además estamos en lo cierto al distinguir algunos rasgos del Hombre Primordial de la doctrina maniquea en el Hijo del Rey, éste también repite el destino de esa divinidad precósmica en la cual la condición presente del Alma, es decir, de la Perla, fue originada. Sin duda, como veremos cuando estudiemos la cosmogonía maniquea, todas estas fases sucesivas y análogas entre sí del drama del mundo, a pesar de su significación cósmica, simbolizan también las tribulaciones y triunfos del alma humana. La referencia al Hombre Primordial en particular aporta un eslabón definitivo para la solución de nuestro enigma. No es casual que una divinidad eterna precósmica (y mediatamente cosmogónica) reciba el apelativo de «Hombre»: las almas dispersas por el mundo son su «Armadura de Luz», parte de su substancia original, que perdió en la Oscuridad durante su lucha primordial (el «botín arrebatado» de la alegoría citada en la nota 79), de forma que está presente en cada alma humana, exiliada, cautiva, aturdida; y si el Príncipe, como su última representación, viene a recobrar estos elementos perdidos, en un sentido él busca realmente lo que es suyo, y su trabajo *es* una tarea de reintegración del yo divino, de su propio yo incluso, aunque sólo en un sentido concerniente a la persona individual. Si existe entonces esta identidad metafísica, no numérica, entre el mensajero y la Perla, cada oyente del cuento podrá, legítimamente y sin confundir identidades personales, reconocer en las aventuras del mensajero la historia de su propia alma apegada a la tierra, ver su propio destino como parte *y* como análogo del de la deidad, aunque también como objeto de esta última. Así, desde la perspectiva apropiada, las distintas interpretaciones se resuelven como posibilidades no alternativas sino complementarias.

6. Los ángeles que crearon el mundo. El Evangelio de Marción

El «Himno de la Perla» no nos informaba sobre el modo en que la Perla caía en poder de la Oscuridad. En los documentos que han sobrevivido, Simón Mago nos contaba, aunque brevemente, lo sucedido a la divina Énnoia o Sophía, que en su sistema se corresponde con la Perla del Himno. Como hemos visto, ésta había sido raptada en la creación por su propia descendencia, los ángeles creadores del mundo, en su ignorante presunción y codicia de poder divino. Aunque a cierta distancia, el origen divino de estas entidades cósmicas, y por tanto la concepción de toda la historia como un caso de fracaso divino, constituye un punto capital en este tipo de especulación, la explicación de su origen. El origen del dragón que guarda a la Perla en cautividad es distinto. Si, como sugiere el modelo babilonio, se trata de la encarnación del poder del caos primordial, su origen fue antidivino desde el comienzo, y su carácter maligno u «oscuro» en un sentido diferente al delirio y locura de los ángeles caídos de Simón. Ya indicamos (pág. 138-s.) que los dos modelos principales de especulación gnóstica están divididos sobre este tema. Mientras la especulación irania tenía que explicar cómo la Oscuridad original podía contener elementos de Luz, la especulación siroegipcia concentró sus esfuerzos en estudiar el origen de la misma escisión dualista y la subsiguiente situación divina en el sistema de la creación, a partir de una sola e indivisa fuente del ser; una tarea que llevó a cabo por medio de una extensa genealogía de estados divinos en proceso evolutivo que describían el progresivo oscurecimiento de la Luz divina en categorías mentales. La diferencia verdaderamente importante reside no tanto en la preexistencia o no de un reino de la Oscuridad independiente de Dios, sino en saber si la tragedia divina viene forzada desde el exterior o ha sido motivada desde dentro de ella misma. Este último caso sería posible incluso con una Oscuridad o Materia preexistente si el papel de ésta fuera el pasivo de tentar a miembros del reino superior a participar en la creatividad material, más que el activo de invadir el reino de la Luz. De esta forma, el esquema iranio de dos principios originales opuestos, adoptado por varios sistemas, podría incluirse en el esquema siroegipcio de la culpa y el error divinos[81].

Podría argüirse que, dado el actual estado de cosas y el interés salvador que se sustenta en el mismo, que es el mayor interés de la religión gnóstica después de todo, el hecho de que se adoptara un origen prehistórico u otro no sería causa de diferencias apreciables, ya que ambos conducen esencialmente al mismo resultado: sean los ángeles demiúrgicos quienes

«gobiernan el mundo malignamente» o sean los demonios de la Oscuridad Primordial los que retienen a las almas en cautividad, «salvación» significa salvación de su poder y el salvador debe vencerlos como a enemigos. Esto es cierto, y si fuera de otro modo los dos modelos teóricos no podrían ser expresiones del espíritu gnóstico, para el cual la valoración negativa del cosmos es fundamental. No obstante, en términos religiosos no deja de ser relevante el hecho de que el mundo sea contemplado como una expresión de origen inferior o que su substancia se considere totalmente diabólica. Y es el modelo siroegipcio el que, con su labor deductiva más sutil y misteriosa, no es sólo más ambicioso en términos especulativos y diferente en términos psicológicos que el rígido modelo iranio del dualismo sino también, de los dos, el que hace más justicia al valor redentor de la *gnosis* que defiende la religión gnóstica y que es uno de sus credos más importantes: y eso porque se piensa que su opuesto, la «ignorancia» como acontecimiento *divino*, juega un papel metafísico en el mismo origen del cosmos y en la continuidad de la situación dualista como tal. Sobre este tema tendremos que extendernos cuando tratemos el sistema valentiniano. Incluso en el estadio en que nos encontramos, resulta obvio que el esquema siroegipcio permite una variedad especulativa mayor, y que, una vez que el carácter de este mundo y de sus señores y creadores más directos fue establecido, como sucedió de modo incuestionado en la visión gnóstica, el centro de gravedad teórico tendería a la elaboración de los estadios *medios* que se encuentran entre estas deidades cosmocráticas y la divinidad primitiva de la que habían brotado: la tendencia entonces sería multiplicar figuras y ampliar la genealogía, tanto para conseguir una diferenciación espiritual como para agrandar la distancia que separa el mundo inferior y el reino de la Luz que no se precipitó en la caída. Para explicar esta perceptible tendencia podemos también admitir simplemente un interés especulativo creciente por los mun-

dos superiores como aquel que encontró su satisfacción sólo en una creciente multiplicidad. En cualquier caso, a la luz de lo que vendría más tarde, la genealogía de Simón con sus dos pasos de Énnoia y de los ángeles creadores del mundo no puede parecemos sino un comienzo muy modesto.

a) Los ángeles que crearon el mundo

La gran mayoría de los sistemas gnósticos cristianos catalogados por los heresiólogos pertenecen al modelo sirio, incluso cuando incorporan la Oscuridad original a la forma platonizadora de una materia pasiva. Esto no quiere decir que todos ellos aceptaran el tipo de genealogía trascendental que hemos indicado. De hecho, cada vez que se dice que los «ángeles» o los «demiurgos» son los creadores del mundo, sin que ni siquiera tengan una línea de descendencia directa del Dios supremo, estamos ante un origen no del todo maligno, más bien inferior y degenerado, como causa y esencia de la creación.

Así *Carpócrates*, sin intentar explicar por qué (por lo que se refiere al informe de Ireneo), se limita a defender que el mundo fue hecho por ángeles «que son muy inferiores al Padre ingénito»: Jesús y todas las almas que como la suya siguieron siendo puras y fuertes ante el recuerdo del Padre ingénito pueden despreciar a los creadores y pasar a través de ellos (Ireneo, 1.25.1-2). *Menandro* enseñó lo mismo a Simón, que el Primer Poder era desconocido para todos y que el mundo había sido hecho por ángeles, que él «como Simón cree que han emanado de Ennoia». Menandro cree poder doblegar a estos gobernantes del mundo por medio de la magia *(loc. cit.* 23.5). Pasando por alto a Ennoia o cualquier origen femenino, *Saturnilo,* igual que Ireneo, predicó simplemente que «el Padre único y desconocido hizo a los ángeles, arcángeles, potestades y dominaciones. El mundo, sin embargo, y todo lo que en él se encuentra, fue hecho por siete ángeles particulares, y el hombre también es una obra de los ángeles», de los cuales el dios judío es uno. Más tarde, Saturnilo describe a estos ángeles como artesanos torpes y rebeldes. Cristo vino para destruir al dios de los judíos. Como rasgo particular[82], junto a estos ángeles Saturnilo reconoce también al demonio, que «es un ángel enemigo de los ángeles y del dios de los judíos», una especie de feudo privado dentro del campo de los poderes inferiores *(loc. cit.* 24.1-2).

Por otra parte y como ya se ha indicado, los sistemas más grandes ela-

boran la teoría de un orden inferior que proviene del origen más elevado en larguísimas y cada vez más complicadas genealogías, una especie de «involución» metafísica que termina en la decadencia que este mundo representa. Así, por ejemplo, *Basílides* extiende la línea genealógica hasta convertirla en una larga cadena en la cual, por medio de una serie de figuras espirituales como Noüs, Logos, etc., nos lleva a través de 365 cielos, generados de forma sucesiva, con sus poblaciones angélicas, la última de las cuales es la que vemos, habitada por los ángeles que hicieron este mundo. Su jefe es el dios de los judíos. Aquí también el inefable Padre envía a Cristo, el eterno Noüs, a liberar a los que creen en él del dominio de los hacedores del mundo. Su pasión fue un engaño y es Simón de Cirene el que muere en la cruz bajo su forma *(loc. cit.* 24.3-4; sobre los otros dos ejemplos de este tipo, los barbelognósticos y los valentinianos, volveremos más tarde).

En todos estos casos, los poderes responsables del mundo y contra los cuales se dirige la obra de la salvación son más despreciables que siniestros. Su maldad no es la del Archienemigo, el eterno enemigo de la Luz, sino la de ignorantes usurpadores que, desconocedores de su rango subalterno en la jerarquía del ser, se invisten de una falsa autoridad, y, en una mezcla de debilidad, envidia y codicia de poder, sólo pueden convertirse en caricatura de la verdadera divinidad. El mundo, creado por ellos como imitación ilegítima de la creatividad divina y como prueba de su propia divinidad, demuestra de hecho su inferioridad en términos tanto de constitución como de gobierno.

Un rasgo recurrente es la asunción de que las profecías y la ley mosaica fueron originadas por estos ángeles gobernadores del mundo, entre los que el dios de los judíos ocupa un lugar prominente[83]. Esta idea revela un particular antagonismo hada la religión del Antiguo Testamento y hacia su Dios, cuya realidad no es en absoluto negada. Por el contrario, después de haber prestado sus *nombres* a cuatro de los siete arcontes planetarios[84], a los cuales los gnósticos elevaron entonces a la categoría de creadores del mundo, su polémico parecido emergió con creciente poder como una inconfundible caricatura del Dios bíblico: una figura no venerable, sin duda, pero en cualquier caso imponente. De los siete, es sobre todo Yaldabaot el que reclama para sí esta eminencia y este parecido. Según nos cuenta Ireneo, en el sistema de los ofitas Yaldabaot es el primero en nacer de la Sophía inferior o Prunikós y hace surgir de las aguas a

un hijo llamado Iaó, que a su vez genera un hijo, Sabaot, y así hasta siete. De esta forma Yaldabaot es, mediatamente, el padre de todos ellos y, de ahí, de la creación. «Se vanaglorió de lo que sucedía a sus pies y dijo: "Yo soy Padre y Dios, y no hay nadie por encima de mí"» (según el patrón de ciertas fórmulas del Antiguo Testamento, como Is 45:5, «Yo soy Jehová, y ninguno más hay; no hay Dios fuera de mí»); a lo que su madre contesta: «No mientas, Yaldabaot: por encima de ti se encuentra el Padre de todo, el *Primer Hombre*, y *Hombre* el Hijo de Hombre» *(loc. cit.* 30.4-6).

El tema de la vanidad demiùrgica es frecuente en la literatura gnóstica, incluso las alusiones al Antiguo Testamento. «Porque allí gobernaba el gran Arconte, cuyo dominio se extendía por el firmamento, que cree que es el único Dios y que no hay nada por encima de él» (Basílides, en Hipólito, VII.25.3; cf. 23.4-s.). El Apócrifo de Juan va un paso más allá en la difamación del personaje: para aumentar su dominio, Yaldabaot engaña a sus propios ángeles tanto en lo que les otorga como en lo que les niega al crearlos, y se considera que sus celos traicionan no la ignorancia del Dios superior sino su conocimiento:

> Les asignó parte de su fuego, que es su propio atributo, y de su poder; pero de la Luz pura del poder que había heredado de su Madre no les dio ninguna. Por esta razón tenía dominio sobre ellos, a causa de la gloria que estaba en él y que venía del poder de la Luz de su Madre. Por tanto, se dejaba llamar «el Dios», renunciando a la substancia de la cual había brotado... Y contemplaba la creación que estaba a sus pies y la multitud de ángeles que estaban por debajo de él y que habían brotado de él, y les dijo «Soy un dios celoso, por encima de mí no hay nadie», indicando así a los ángeles que estaban por debajo de él que hay otro Dios: porque, si no lo hubiera, ¿de quién podría estar celoso? (42:13-ss.; 44:9-ss., Till)

Las especulaciones mandeas sobre los orígenes abundan en este tema, si bien en este caso no existe una referencia manifiesta al Dios del Antiguo Testamento: «B'haq-Ziva se vio a sí mismo poderoso y desechó el nombre que su Padre había creado [para él]. Dijo B'haq-Ziva: "Yo soy el padre de los uthras, creador de *shejinás* para ellos". B'haq-Ziva meditó sobre el agua turbia y dijo: "Crearé un mundo"» (G 97-s.).

Típica es también la respuesta que viene de lo alto y que pone al creador en su sitio[85]; y más humillante aún es la reprimenda que viene del al-

ma ascendente del pneumático que hace alarde de su origen más elevado frente al señor, o señores, del mundo:

Soy una preciosa vasija, más que la hembra que os hizo a vosotros. Si vuestra madre ignora su raíz, yo me conozco a mí misma y sé de dónde soy e invoco a la Sabiduría incorruptible, que está en el Padre, Madre de vuestra madre que no tiene padre ni cónyuge varón. Hembra nacida de hembra os ha creado, ignorando incluso a su Madre y creyendo estar sola. Yo invoco a su Madre. (Ireneo, 1.21.5)

Fórmulas como ésta, muy numerosas, expresan con fuerza la confian za de los elegidos gnósticos y su soberano desprecio hacia los poderes inferiores, incluso si esos poderes son los que gobiernan este mundo. Esto no excluye un sentimiento de temor, que encontramos curiosamente mezclado con la osadía de la provocación. El principal interés del alma es *escapar* de los terribles arcontes, y más que encontrarse con ellos frente a frente, el alma desea deslizarse entre ellos, pasando a ser posible desapercibida. En consecuencia, se dice que la tarea de los sacramentos es a veces hacer la futura ascensión de las almas invisible a los arcontes, quienes interceptarían su camino, y en especial a su príncipe, que, en el papel de juez, haría a éstas responder de las acciones llevadas a cabo bajo su ley. Ya que la esencia de esta ley es la «justicia», el intento gnóstico de escapar de la sanción forma parte de su actitud antinómica y expresa su repudio del Dios del Antiguo Testamento en su aspecto moral. Volveremos sobre este tema cuando analicemos la idea de libertinaje gnóstico; la relación con la antítesis paulina de la ley y la gracia se analizarán también más adelante.

En algunos gnósticos cristianos, la figura de un dios del mundo asimila totalmente la pluralidad de ángeles o arcontes y se convierte, como aparece representado en la Biblia, en el único símbolo de la creación y de su ley, de forma que el problema de la salvación se reduce al que existe entre el dios del mundo y el desconocido Dios del más allá. Contamos con varios ejemplos[86] de este desarrollo casi monoteísta, en relación con el reino cósmico. *Cerinto* predicó que «el mundo fue hecho no por el primer Dios sino por un poder que se encontraba muy lejos y separado de la fuente del ser y no sabía siquiera de la existencia del Dios que se eleva sobre todas las cosas»: Cristo fue el primero en predicar sobre el Padre Desconocido en el mundo (Ireneo, 1.26.1)[87]. En la misma dirección, *Cer-*

don mantenía que «el Dios predicado por Moisés y por los profetas no es el Padre de Jesucristo: uno es susceptible de ser conocido, el otro no; uno es simplemente justo, el otro es bueno» *(loc. cit.* 27.1). La doctrina de Cerdón, de la cual sólo contamos con este breve resumen, nos lleva muy cerca de *Marción,* el maestro más importante de este grupo.

b) El Evangelio de Marción

Marción de Sínope, habitante del Ponto, ocupa una posición única tanto en el pensamiento gnóstico como en la historia de la Iglesia cristiana. En el caso de esta última, Marción fue el más resuelto y sólido «cristiano» de los gnósticos, razón por la cual se convirtió en el mayor desafío para la ortodoxia cristiana, o, más exactamente, su desafío, más que el de cualquier otra «herejía», condujo a la formulación del mismo credo ortodoxo. Dentro del pensamiento gnóstico, la singularidad de su posición es tal que su clasificación dentro del movimiento general ha sido rechazada nada menos que por un estudioso de Marción como Harnack.

La posición única de Marción en el pensamiento gnóstico

Marción es sin duda la excepción a tantas reglas gnósticas. De todos, sólo él tomó en serio la pasión de Cristo, aunque su interpretación de la misma resultó inaceptable para la Iglesia; sus enseñanzas carecen totalmente de la fantasía mitológica tan del gusto del pensamiento gnóstico; no especula sobre los primeros orígenes; no multiplica las figuras divinas y semidivinas; rechaza la alegoría para la comprensión tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; no defiende la posesión de un conocimiento «pneumático» superior o la presencia en el hombre de ese elemento divino que podría ser su fuente o destinatario; fundamenta totalmente su doctrina en lo que según él se trata del significado literal del Evangelio; con esta rigurosa restricción, se encuentra enteramente libre del sincretismo tan característico del gnosticismo en general; y, por último, como Pablo, que para él fue *el* apóstol, convierte la fe y no el conocimiento en el vehículo de la salvación. La última circunstancia parecería situar a Marción definitivamente fuera del área gnóstica, si es que ésta se define por el concepto de gnosis. No obstante, el dualismo anticósmico, del cual Marción es máximo exponente, la idea de un Dios desconocido opuesto al del cosmos, la concepción misma de un creador inferior y

opresivo y la consecuente visión de la salvación como liberación de su poder a través de un principio extraño, son tan claramente gnósticos que nadie que profesara ideas semejantes en este contexto histórico podía no ser considerado uno de ellos, no sólo en términos de clasificación sino en el sentido de que las ideas gnósticas más generalizadas habían dado forma a su pensamiento. Sin embargo, el mismo concepto que conecta estrechamente a Marción con la corriente gnóstica general, el de «Extraño», experimentó un giro total en sus enseñanzas.

En su formulación más breve, el Evangelio de Marción[88] era el del «Dios bueno y extraño, el Padre de Jesucristo, que redime de sus pesados lazos y concede la vida eterna a una malvada humanidad que, *sin embargo*, *es totalmente extraña para él».* Marción comparte el concepto de «extrañamiento» del Dios verdadero con el gnosticismo en general: que es un extraño incluso para los objetos de su salvación, que los hombres, incluso en sus almas o espíritus, son extraños para él, son ideas totalmente suyas. De hecho, este Evangelio invalida uno de los contenidos básicos de la religión gnóstica: qúe los hombres son extranjeros en este mundo, que por tanto su ascensión al reino divino es un regreso a su verdadero hogar, o que al salvar a la humanidad el Dios salva lo que es suyo. Según Marción, el hombre es constitutivamente una criatura del dios del mundo, y, antes del advenimiento de Cristo, su propiedad legítima y total, en cuerpo y alma[89]. «Naturalmente», por tanto, nada de él puede ser extraño en el mundo, mientras que el Buen Dios es extraño en sentido absoluto para él y para todo lo creado. No hay ningún sentido en el cual la deidad que salva del mundo tenga algo que ver con la existencia del mundo, ni siquiera el sentido en el cual, según la especulación gnóstica, alguna parte de éste fue arrojada a la creación por abandono o por fuerza. En consecuencia, ninguna genealogía o historia de esta clase *relaciona* al demiurgo con el Buen Dios. El primero es una divinidad por derecho propio, que expresa su naturaleza en el universo visible de su creación y que es la antítesis del Buen Dios no por su condición de maligno sino por su condición de «justo». Así, por muy negativo que sea su retrato, no es el Príncipe de la Oscuridad. En la elaboración de la antítesis entre estos dos dioses, por una parte, y del significado de la redención a través de Cristo, por la otra, se encuentra la originalidad de las enseñanzas de Marción.

Para comenzar con el segundo aspecto, dice Harnack: «Marción responde con rotundidad a la pregunta que plantea de qué peligro nos salvó Cristo (¿de los demonios, de la muerte, del pecado, de la carne?) y cuyas respuestas son todas muy antiguas. Nos ha salvado del mundo y de su dios —dice- para convertirnos en niños de un Dios nuevo y extraño»[90]. Esta respuesta provoca la pregunta: ¿qué razón tenía el Buen Dios para involucrarse él mismo en el destino humano? La respuesta a esta pregunta es: ninguna excepto su bondad. Este Dios no recoge niños perdidos del exilio para llevarlos de vuelta a su hogar, sino que adopta libremente a extranjeros para llevarlos desde su tierra nativa, opresiva y miserable, a una nueva casa del padre. En consecuencia, ya que éstos son propiedad original del dios del mundo y no suya, su salvación es una «compra gratuita» llevada a cabo por Cristo. Marción invoca aquí, Gál 3:13, «Cristo nos ha rescatado» (y dicho sea de paso, cambiando dos letras, lee también,en Gál2:20,«me rescató»[ἠγώρησε]por«me amó»[ἠγάπησε], uno de los arreglos característicos de Marción), y argumenta, «evidentemente como a extraños, porque nadie rescata nunca a los que le pertenecen». El precio del rescate fue la sangre de Cristo, que fue derramada no para redimir pecados, para lavar la culpa de la humanidad o como expiación indirecta; en resumen, no como una reconciliación de la humanidad con Dios, sino para cancelar la demanda de propiedad del creador sobre ésta. Se admite la legalidad de su demanda, igual que la validez de la Ley, a la cual, como súbditos del señor del mundo y mientras lo sean, los hombres deben obediencia. Marción interpreta en este sentido el argumento paulino concerniente a la Ley y en general todas las manifestaciones del apóstol, de otro modo inconvenientes para su postura, que subrayan la validez de la revelación del Antiguo Testamento. Ciertamente, Marción reconoce este documento del dios del mundo como auténtico y, en su interpretación, se sitúa junto a la exégesis judía contra sus contemporáneos cristianos al insistir en el significado literal y rechazar el método alegórico que la Iglesia aplicó al Antiguo Testamento para establecer una concordancia con el Nuevo. No sólo no estaba interesado Marción en tal concordancia, sino que ni siquiera podía admitir su existencia, viendo como veía que el Antiguo Testamento se declaraba a sí mismo revelación de ese dios que creó el mundo y que lo gobierna. Al aceptar esta demanda, Marción podía aceptar, en su sentido literal, juicios que la Iglesia sólo po-

día reconciliar con la revelación cristiana por medio de la interpretación alegórica. Así, Marción apoyó la creencia judía según la cual su Mesías prometido, el de la tierra, hijo del dios del mundo, estaba todavía por llegar y establecería su reino terrenal como los profetas habían declarado; algo que no tiene nada que ver con la salvación aportada por Cristo, la cual es acósmica en su naturaleza y no cambia el curso de los acontecimientos mundanos, ni siquiera en lo que se refiere a su perfeccionamiento: de hecho, sólo cambia las perspectivas de la vida futura del alma redimida y, a través de la fe en este futuro, su condición *espiritual* presente, pero deja al mundo a su suerte, es decir, a su eventual autodestrucción. Para el resto de su estancia en la tierra, la conducta de los creyentes queda determinada no tanto por un interés positivo en una vida santificadora sino por él interés negativo en reducir cualquier contacto con el dominio del creador (ver más adelante). La inmensa felicidad futura sólo puede ser anticipada en este mundo a través de la fe, y la fe es, sin duda, la única forma por la cual la adopción divina ofrecida por Cristo puede ser aceptada; de igual forma que la negación de la fe supone el rechazo de esta adopción: eso es lo que hacen los que permanecen bajo el dominio del creador por propia voluntad[91]. De este modo, ninguna «experiencia pneumática», ninguna iluminación del elegido por una «gnosis» que transforma su naturaleza o que le muestra el elemento divino oculto en él, interviene en esta transacción estrictamente legal entre el Buen Dios, el creador, y las almas *adoptadas* en la primera paternidad. Los salvados son creyentes, no «gnósticos», aunque la fe y su *promesa* comportan su propia experiencia de bienaventuranza.

Esto es todo en cuanto a la soteriología se refiere.

Los dos dioses

Marción elaboró su *teología* en forma de «antítesis», siendo éste el título de uno de sus libros. La mayor parte de estas antítesis estaban relacionadas con los atributos de los dos dioses. Uno es «el artesano» *(demiurgos),* el «Dios de la creación» (o «generación»), el «gobernador de este eón», «conocido» y «predicable»; el otro es el Dios «oculto», «desconocido», «imperceptible», «impredicable», «el extraño», «el extranjero», «el otro», «el diferente», y también «el nuevo». El Dios creador es *conocido* por su creación, en la cual se revela su naturaleza. El mundo traiciona no sólo su existencia sino también su carácter, que trata de insignificante. Só-

lo hay que echar un vistazo a su lamentable resultado: «con engreimiento, los desvergonzados marcionitas se dedican a destruir la obra del Creador: “Sin duda”, dicen, “un gran trabajo y digno de su Dios es este mundo!”» (Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.13). «Estos elementos miserables» y «esta diminuta célula del Creador»[92] son expresiones utilizadas por Tertuliano constantemente. Las mismas «insignificancias, debilidades e inconsistencias» de que da muestras su creación aparecen en su trato con la humanidad, e incluso con su propio pueblo elegido. Para defender esta idea, Marción se apoya en el Antiguo Testamento, que es para él «verdadero» en el sentido indicado. Su autorrevelación más reveladora es la Ley, y ésta nos lleva a la antítesis final y más importante de Marción: la del Dios *«justo»* y el Dios *«bueno».* Desde el punto de vista cristiano, éste es el aspecto más peligroso del dualismo de Marción, ya que separa y reparte entre dos dioses mutuamente excluyentes esa polaridad de justicia y bondad cuya unidad en un Dios único motiva por su tensión toda la dialéctica de la teología paulina. Para Marción, una mente inferior y por tanto más dependiente de la nitidez de la consistencia formal, la justicia y la bondad son contradictorias, razón por la cual no pueden encontrarse reunidas, en un mismo dios: el concepto de cada dios, sin duda el del Dios verdadero, debe ser inequívoco, la falacia de todo dualismo teológico. El dios justo es el de la Ley, el buen dios, el del Evangelio. Aquí y en otros casos, Marción simplifica a san Pablo excesivamente, entiende la «justicia» de la Ley como algo meramente formal, estrecho, retributivo y vindicativo («ojo por ojo, diente por diente»): esta justicia, no la maldad absoluta, es la principal propiedad del dios creador. Así, el dios a quien Cristo hace parecer culpable no es el persa Ahriman, no la oscuridad absoluta —Marción situó al demonio como una figura de existencia marginal dentro del dominio del creador—, ni la materia, sino, simplemente, el dios del mundo al que la Ley y los profetas habían anunciado. La bondad moral bajo la Ley, aunque preferible a la disipación en todos los modelos, es irrelevante desde el punto de vista de la salvación trascendente.

Igual que el dios creador es una figura conocida, obvia y «justa», el verdadero Dios es desconocido, extraño y bueno. Es desconocido porque el mundo no puede enseñar nada sobre él. Como no ha participado en la creación, no hay nada en el naturaleza cuyo rastro pueda siquiera hacernos sospechar su existencia. Como resume Tertuliano: «el Dios de Marción,desconocido *naturalmente* y sólo revelado en el Evangelio» (*op.*

cit. V.16). No siendo el autor de este mundo, tampoco del hombre, es también un extraño. Es decir, ningún lazo natural, ninguna relación preexistente lo conecta con las criaturas de este mundo, y no está obligado a preocuparse por el destino del hombre. El hecho de que no participa en el gobierno físico del mundo resulta evidente para Marción: tenía que eliminar del Evangelio una interpolación judaísta como la de los dichos del Señor, por ejemplo, aquella sobre el Padre que se preocupa por los gorriones y por cada pelo de la cabeza de cada uno. El Padre que proclamara Jesucristo no podía preocuparse por lo que era asunto de la naturaleza o de su dios. Esto elimina por completo la idea de una providencia divina en el mundo. El Buen Dios sólo interviene de una forma en el mundo, y en esa acción reside su única relación con éste: el Buen Dios envía a su Hijo para que redima al hombre de su mundo y de su dios: «Esta *única* obra basta a *nuestro* Dios, haber liberado al hombre a través de su suprema y superlativa bondad, lo cual es preferible a todas las langostas»[93] (Tertuliano, *op. cit.* 1.17). Que la bondad del Buen Dios está relacionada con su extrañamiento se hace patente porque este último aparta de sí toda preocupación que no sea el hombre. La bondad de su acción salvadora es aún mayor por el hecho de que es un extraño y está tratando con extraños: «El Hombre, esta *obra del dios creador*, que ese Dios de bondad eligió amar, y por cuya (salvación) descendió del tercer cielo a estos miserables elementos, y por cuya causa fue crucificado en esta insignificante célula del creador» (*ibid.* 14).

«Gracia concedida libremente»

Así, la única relación del Buen Dios con el mundo es soteriológica, es decir, está dirigida contra éste y contra su dios. Con respecto al hombre, esta relación contraída por el Dios extraño es totalmente gratuita y, por tanto, un acto de *gracia* pura. Una vez más, Marción interpreta a su manera una antítesis paulina: la de la «gracia concedida libremente» y «la justificación a través de las obras». Que la gracia se concede libremente es para ambos hombres el contenido fundamental de la religión cristiana; pero, mientras el «libremente» de Pablo significa «ante la culpabilidad e incapacidad humanas», es decir, sin que intervenga ningún tipo de mérito humano, en Marción significa «ante el extrañamiento mutuo», es decir, en ausencia de todo compromiso. Ni la responsabilidad ni el afecto paternal de un creador hacia sus criaturas están presentes en este ca-

so; tampoco el Buen Dios está implicado de forma mediata, como habitualmente sucede en el patrón gnóstico, en el destino de las almas (y del mundo) por las conexiones genealógicas descritas: de modo que no hay nada que él deba recobrar o restaurar. Por último, en ausencia de relaciones previas, las ideas del perdón y de la reconciliación carecen de sentido: si los hombres han sido pecadores antes, no podían pecar contra El. La cuestión es que la primera relación entre este Dios y esas criaturas que no eran suyas se estableció a través de su concesión de *una gracia sin pasado*, y la relación continúa existiendo plenamente de esta forma. El lector cristiano deberá valorar qué transformación ha sufrido aquí el concepto cristiano de amor y piedad divinos. La llamada al arrepentimiento, la inminencia del juicio, el miedo y el temblor, o la idea de la reparación, desaparecen del mensaje cristiano. No obstante, nos llama la atención que mientras Marción abolió la paradoja paulina de un Dios que es justo *y* bueno, y ante quien el hombre es culpable pero amado, intensificó aún más la paradoja de una gracia otorgada de forma inescrutable, no solicitada, sin antecedentes que pudieran provocarla o prepararla, un misterio irresoluble de bondad divina como tal. Por esta razón, Marción debe contarse entre los grandes protagonistas de la religión paradójica.

La moralidad ascética de Marción

No menos inflexible que en la doctrina teológica se mostró Marción con relación a los preceptos de conducta que dedujo de ésta. Naturalmente, la gracia divina no podía ganarse ni aumentar a través de las obras, menos aún se podía dar el perfeccionamiento de la naturaleza humana a través de la virtud, como se entiende en el modelo pagano clásico. En principio, toda moralidad positiva, como forma de regular y, por tanto, de confirmar la pertenencia de un hombre al sistema de la creación, no era sino una versión de esa Ley por medio de la cual el creador ejercitaba su poder sobre el alma del hombre y a la cual los salvados dejaban de estar sujetos: continuar con su práctica equivaldría a consolidar una pertenencia al cosmos que, por el contrario, debería ser reducida al mínimo inevitable, hasta apartarla definitivamente de su campo de acción. Esta última consideración define la clase de moralidad con la que Marción se comprometió. Su principio era no completar sino reducir el mundo del creador y hacer el menor uso posible de éste. «Por oposición al Demiur-

go, Marción rechaza el uso de las cosas de este mundo» (Clemente de Alejandría, *Strom.* III.4.25).

El *ascetismo* así prescrito no es, estrictamente hablando, un asunto de ética sino de alineación metafísica. Se trata tanto de evitar la contaminación del mundo como de obstruir, y no alentar, la causa del creador; incluso, de vengarse de él: «[Marción] cree que, al mantenerse alejado de lo que el Demiurgo ha creado o instituido, se venga de él» (Hipólito, *Refut.* X.19.4). La «abstinencia perpetua», en materia de alimentación, se practicará para «destruir y desdeñar y rechazar las obras del creador» (Jerónimo, *Adv. Jovinian.* 11.16). Especialmente clara resulta la táctica de obstrucción puesta de manifiesto en la prohibición de las relaciones sexuales y del matrimonio: «Deseando no colaborar en la repoblación del mundo creado por el Demiurgo, los marcionitas decretaron la abstinencia del matrimonio, desafiando al creador y acelerando su camino hacia el Unico Dios que los llamó y que, dicen, es Dios en un sentido diferente: de donde, deseando no dejar nada de ellos aquí abajo, abrazan la abstinencia, no por un principio moral sino por hostilidad hacia su hacedor y rechazo al uso de los elementos de su creación» (Clemente de Alejandría, *loc. cit.).* Aquí el tema de la contaminación a través de la carne y de su lujuria, tan extendido en aquella época, ni siquiera se menciona; en su lugar (aunque tampoco se excluye: cf. Tertuliano, *op. cit.* 19, donde el matrimonio se llama «suciedad» u «obscenidad» *[spurcitiae])* es el aspecto de la *reproducción* el que descalifica a la sexualidad, el mismo aspecto que a los ojos de la Iglesia la justifica por sí sola como su propósito bajo el designio de la naturaleza. Marción expresa aquí un argumento genuinamente *gnóstico*, cuya elaboración completa veremos al estudiar a Mani: que el esquema reproductivo es una ingeniosa estrategia arcóntica tramada para retener indefinidamente a las almas en el mundo[94]. Así, el ascetismo de Marción, a diferencia del de los esenios o, más tarde, del monasticismo cristiano, no fue concebido para favorecer la santificación de la existencia humana; por el contrario, su concepción fue esencialmente negativa, y formó parte de la rebelión gnóstica contra el cosmos.

Marción y las Escrituras

Al utilizar sus ideas sobre san Pablo como hitos de lo que es o no genuinamente cristiano, Marción sometió los escritos del Nuevo Testamento a un riguroso proceso de depuración con el fin de separar la verdad de

lo que, a su juicio, se trataba de falsificaciones posteriores. De esta manera, por primera vez la crítica textual —si bien bastante arbitraria— se aplicó a los primitivos documentos cristianos, y también por primera vez fue concebida y ejecutada la idea de *canon* en la Iglesia cristiana. El canon del Antiguo Testamento había sido establecido mucho antes por teólogos judíos, pero, salvo las Sagradas Escrituras, ningún cuerpo de libros auténticos o autorizados había sido rescatado del grueso de los escritos cristianos supervivientes. El canon que Marción estableció para la Iglesia fue comprensiblemente más reducido. No hace falta decir que el Antiguo Testamento fue rechazado en su totalidad. De nuestro actual Nuevo Testamento, sólo el Evangelio según san Lucas y las diez cartas paulinas fueron aceptadas, aunque incluso estas últimas sufrieron algunas correcciones y amputaciones en aquellas partes que Marción juzgó como interpolaciones judaístas. Dichas interpolaciones habrían invadido, a su juicio, el Evangelio de Lucas —que Marción consideraba el único auténtico, es decir, el único entregado por Dios, y, por tanto, no de Lucas—, de modo que necesitaba una cuidadosa limpieza: la historia del nacimiento, por ejemplo, con su referencia davídica, debía desaparecer, así como otras muchas cosas (entre las cuales ya mencionamos la eliminación de 12:6). Estos rasgos principales bastan para ilustrar el carácter general de la obra crítica de Marción. En respuesta al intento de Marción de imponer a la Iglesia su canon, y con él su interpretación absoluta del mensaje cristiano, la Iglesia procedió a establecer el canon y el dogma ortodoxos. La disputa se centró en la aceptación o el rechazo del Antiguo Testamento, y si las Sagradas Escrituras han estado formadas, hasta el día de hoy, por la suma de los dos Testamentos, el hecho se debe a que el marcionismo no pudo salirse con la suya. En cuanto al dogma, el énfasis antimarcionita resulta claramente discernible en sus primeras formulaciones. Las *regula fidei* con las que Orígenes prologó su obra más importante, *De Principiis,* contienen el siguiente enunciado[95]: «Este Dios, justo y bueno, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, nos ha hecho entrega, *él mismo,* de las leyes y de los profetas y de los Evangelios, él que es el Dios de los apóstoles y del Antiguo y del Nuevo Testamento».

No obstante, de una forma u otra, las ideas de Marción han seguido siendo hasta hoy objeto de estudio del cristianismo. Y al margen de toda controversia doctrinal, el mensaje sobre el Dios nuevo y extraño de Marción nunca dejará de conmover al corazón humano.

7. El *Poimandres* de Hermes Trismegisto

A lo largo de todo el capítulo anterior, nos hemos estado moviendo de forma exclusiva en la órbita judeocristiana, si bien en un sentido bastante equivocado, por lo que se refiere al aspecto judío, con el que se relaciona esencialmente de forma indirecta. Las doctrinas concernientes a los creadores del mundo que acabamos de analizar estaban moldeadas en particular antagonismo con el Antiguo Testamento. Aunque decir que este antagonismo constituyó por sí mismo la fuente de los principios gnósticos sería ir demasiado lejos, es posible decir que dio expresión y fuerza a todos los sistemas. Este capítulo demostrará que fuera de las fronteras del mundo helenístico hubo un pensamiento y especulación gnósticos totalmente libres de conexiones cristianas. Los escritos herméticos, compuestos en griego desde el principio, no sólo son puramente paganos sino que carecen de cualquier referencia polémica al judaismo o al cristianismo, aunque el *Poimandres* pone en evidencia el conocimiento que su autor tenía de la historia bíblica de la creación, la cual se había extendido desde la traducción de los Septuaginta, y era muy conocida en el mundo griego. La religión del «Tres veces grande Hermes» se originó en el Egipto helenístico, donde Hermes era identificado con Tot. No todo el corpus puede ser considerado como una fuente gnóstica: muchas partes de éste revelan el espíritu de un panteísmo cósmico muy separado de la violenta denuncia del universo físico tan característica de los gnósticos. Otras partes son predominantemente morales, y aunque su fuerte dualismo entre lo sensual y lo espiritual, entre el cuerpo y la mente, concuerde bien con la actitud gnóstica, concordaría igualmente bien, por ejemplo, con un marco cristiano o platónico, ya que expresa el estado trascendental y general de una época. Existen, no obstante, partes indiscutiblemente gnósticas en este todo sincrético, y especialmente el primer tratado del corpus, llamado *Poimandres*, es un importante documento de la cosmogonía y antropogonía gnósticas, independiente de las especulaciones de los gnósticos cristianos. El sistema del *Poimandres* se centra en torno a la figura divina del Hombre

Primordial; su hundimiento en la naturaleza representa el clímax dramático de la revelación, un hecho emparejado con la ascensión del alma, cuya descripción da fin a la revelación. La antítesis del creador y del Dios altísimo no aparece aquí: el demiurgo ha recibido un encargo del Padre, y su creación parece ser (como todavía se representaba más tarde en el maniqueísmo) el mejor medio de arreglárselas con la existencia de una oscuridad caótica. No obstante, la imprevista inclusión del Hombre divino en el sistema cósmico es claramente trágica; e incluso la obra más genuina del demiurgo, las siete esferas y sus gobernadores, se convierte en algo mucho más problemático de lo que cabría esperar teniendo en cuenta su origen. Existen dificultades considerables a la hora de integrar las distintas partes de la composición en una doctrina consistente, y quizá, debido a la combinación de material contradictorio, cierta ambigüedad forme parte de su misma substancia. Presentaremos a continuación el cuerpo principal del texto y volveremos después a estas cuestiones.

a) El texto

(1) Una vez, cuando me hallaba concentrado en la meditación sobre las cosas que son y mi mente se encontraba poderosamente exaltada, estando mis sentidos corporales refrenados... creí contemplar una presencia de inconmensurable grandeza que me llamó por mi nombre y me dijo: «¿Qué deseas escuchar y ver, y en pensamiento aprender y comprender?». (2) Dije yo: «¿Quién eres?». «Yo soy», dijo, «Poimandres, el Noüs del Poder Absoluto. Yo sé lo que deseas, y estoy contigo en todas partes». (3) Dije yo: «Deseo ser enseñado sobre las cosas que son y comprender su naturaleza y conocer a Dios...». Y él replicó: «Asegúrate de qué es lo que deseas saber y te lo enseñaré».

(4) Con estas palabras, cambió de forma, y de pronto todo se abrió ante mí con un resplandor, y contemplé una visión ilimitada, todo se hizo Luz, serena y alegre. Y quedé prendado de lo que veía. Y, poco después, la Oscuridad nació abajo...[96], terrible y odiosa, enroscada tortuosamente, con la forma de una serpiente. Luego vi cómo esta Oscuridad se transformaba en una especie de naturaleza húmeda, agitada en modo indescriptible, que, como si de un fuego se tratase, desprendía humo y producía un sonido inexplicable, doloroso. De ésta vino luego un rugido [o lamento] inarticulado, comparable a la voz de un

fuego. (5) De la Luz llegó una Palabra divina *[lógos]* a la naturaleza, y un fuego no mezclado surgió de la naturaleza húmeda de un salto, dirigiéndose a las alturas; era ligero e intenso y activo al mismo tiempo; y el aire, siendo ligero, siguió al ígneo aliento, levantándose tanto como el fuego de la tierra y del agua, de modo que parecía estar suspendido de éste; pero la tierra y el agua permanecían en su sitio, entremezclados, de modo que la tierra no era discernible del agua; y se mantuvieron en audible movimiento a través del aliento de la Palabra que había nacido sobre ellos.

(6) Entonces Poimandres me dijo: «...Esa luz soy Yo, Noüs, tu Dios, que estaba antes de la naturaleza húmeda que emanó de la Oscuridad. Y la Palabra luminosa que surgió del Noüs es el Hijo de Dios... Por esto entiende que lo que en ti ve y oye es la Palabra del Señor, pero el Noüs [¿tu noüs?] es Dios Padre: ellos no están separados uno del otro, porque la Vida es la unión de éstos... Ahora, fija tu mente en la Luz y aprende a conocerla».

(7) Habiendo dicho esto, me miró intensamente largo rato para hacerme temblar con su aspecto; luego, cuando levantó su mirada, contemplé en mi noüs[97] la Luz que consistía en Poderes innumerables y convertida en un Cosmos ilimitado, y el fuego contenido por un gran poder y bajo su firme control conservando su sitio...

(8) Y de nuevo se dirigió a mí: «Tú has visto en el Noüs la forma arquetípica, el principio que precede al origen infinito»[98]... «¿De dónde, pues», pregunté, «han surgido los elementos de la naturaleza?». A lo cual responde: «De la Voluntad[99] de Dios, que, habiendo recibido a la Palabra en su interior y contemplado el bello [arquetípico] Cosmos, lo imitó, amoldándose a un cosmos [u ordenándose a sí misma] según sus propios elementos y su descendencia, es decir, las almas.

»(9) Pero el divino Noüs, siendo andrógino, existiendo como Vida y Luz, creó por medio de una palabra otro Noüs, el Demiurgo, quien como dios sobre el fuego y el aliento moldeó siete Gobernadores, los cuales circundan con sus círculos el mundo sensible, y su gobierno es llamado Heimarméne [Destino]. (10) Inmediatamente después, la Palabra de Dios se separó de los elementos nacidos abajo de un salto ascendente, en [la parte de] la creación física pura [la esfera demiùrgica] y quedó unida al Noüs-Demiurgo, porque estaba hecho de la misma substancia. Y así, los elementos inferiores de la Naturaleza

quedaron sin razón[100], de modo que ahora fueron mera Materia. (11) Y junto con la Palabra, el Noüs-Demiurgo, circundando los círculos y haciéndolos girar con rapidez de trueno, puso a sus creaciones a circular en una revolución infinita, porque en su principio está su fin. Y esta rotación de las esferas, según la voluntad del Noüs[-Demiurgo], extrajo animales irracionales de los elementos inferiores, porque aquellos elementos no habían retenido la Palabra... [aire, agua, tierra; las dos últimas ahora separadas, y generadoras de sus propios animales, andróginos, como se verá más tarde].

»(12) Entonces el Noüs, Padre de todo, siendo Vida y Luz, alumbró al Hombre a su semejanza, quedando cautivado de él como si fuera un hijo propio, porque era muy hermoso, ya que era portador de la imagen del Padre; porque en verdad Dios quedó cautivado de su propia forma, y le hizo entrega de todas sus obras. (13) Y el Hombre, al contemplar la creación que el Demiurgo había preparado en el fuego [las esferas celestes], deseó crear él mismo también, y recibió permiso del Padre. Una vez hubo entrado en la esfera demiùrgica donde iba a gozar de una autoridad absoluta, contempló las obras de su hermano, y ellos [los siete Gobernadores] quedaron prendados de él, y cada uno le hizo entrega de una parte de su propio reino[101]. Habiendo llegado a conocer su esencia y después de recibir una parte de su naturaleza, deseó entonces romper la circunferencia de los círculos y superar [¿?][102] el poder del que gobierna sobre el fuego. (14) Y él [el Hombre], que tenía un poder absoluto sobre el mundo de las cosas mortales y sobre los animales irracionales, se inclinó a través de la Armonía[103] y, después de rasgar la bóveda, mostró a la Naturaleza Inferior la hermosa forma de Dios. Cuando ésta contempló a aquel que tenía en sí mismo una belleza inagotable y todas las fuerzas de los Gobernadores combinadas con la forma de Dios, sonrió llena de amor; porque había visto el reflejo de la forma más hermosa del Hombre en el agua y su sombra sobre la tierra. También él, viendo el parecido que guardaba con ella reflejado en el agua, lo amó y deseó morar en él. Al punto, el deseo se hizo realidad, y vino a habitar la forma desprovista de razón. Y la Naturaleza, después de recibir en su seno al amado, lo abrazó con fuerza y ambos se fundieron: porque estaban inflamados de amor. (15) Y ésta es la razón por la cual de todos los animales de la tierra sólo el hombre tiene una doble naturaleza, mortal en razón de su cuerpo, e inmortal en razón de

su Hombre esencial. Porque, a pesar de que es inmortal y tiene poder sobre todas las cosas, sufre el hado de la mortalidad y está sujeto a la Heimarméne; aunque se encontraba por encima de la Armonía, se ha convertido en un esclavo dentro de la Armonía; aunque era andrógino, por haber sido emanado del Padre andrógino, e insomne por el insomne, es conquistado por el amor y por el sueño».

[Sigue un relato circunstancial sobre el origen de la raza actual de los hombres (16-19), y una enseñanza moral (20-23), que resumimos aquí de la manera siguiente. Ya que el Hombre, ahora entremezclado con la Naturaleza «tenía en sí mismo la naturaleza de la Armonía de los Siete», la Naturaleza engendró siete hombres andróginos, que se corresponden con las naturalezas de los siete Gobernadores. Pasamos por alto los detalles de la contribución de los elementos de la tierra, el agua, el fuego y el éter, respectivamente, en la constitución de estas criaturas. En cuanto a la contribución del Hombre, como parte de la mezcla procreadora, éste abandonó «la Vida y la Luz por el alma y la mente *(noüs),* la Vida por el alma y la Luz por la mente» (17). Esta condición de la creación perduró hasta el final de la era mundana. El inicio de la nueva era quedó marcado por la separación de todas las criaturas andróginas, animales y hombres también, en masculinas y femeninas. Y aquí se produce el único caso en el que el autor demuestra su familiaridad con el Antiguo Testamento griego, en algo que parece una cita directa de Gn 1:22, 28, Dios exhorta a la nueva creación bisexual: «Sed fructíferos y multiplicaos», para continuar en un tono muy diferente: «Y [el hombre] dotado de una mente reconocerá que es inmortal y que la causa de la muerte es el amor» (en el fondo, esto es el amor que el Hombre Primordial trajo a la naturaleza) (18). Aquel que ha venido así a conocerse a sí mismo, ha ganado el bien supremo; aquel que, sin embargo, ha acariciado el cuerpo surgido del error del amor, permanece errante en la oscuridad, y sufre en sus sentidos los efectos de la muerte. ¿Cuál es, entonces, el pecado de los ignorantes que así se ven privados de la inmortalidad? La primera causa del cuerpo individual es la odiosa oscuridad, a partir de la cual surgió la naturaleza húmeda, a partir de la cual fue constituido el cuerpo del mundo sensitivo y a partir de la cual la muerte extrae su alimento.Así, los amantes del cuerpo se encuentran *en* la muerte y

merecen la muerte. Por otro lado, el que se conoce a sí mismo sabe que el Padre de todas las cosas consiste en Luz y Vida, e igual por tanto que el Hombre Primordial que de él surgió, y por esto sabe que él mismo está hecho de Luz y de Vida, y que a través de este conocimiento volverá a la Vida. Los sabedores de esto, llenos de amor hacia el Padre, antes de entregar su cuerpo a su propia muerte, abjuran de los sentidos cuyos efectos conocen; y el Poimandres-Noüs los asiste en esta operación, actuando como guardián ante las puertas y prohibiendo la entrada a las influencias malignas del cuerpo. Los ignorantes se convierten en presa de todas las pasiones malignas, cuya insaciabilidad les atormenta y aumenta sin cesar la llama que los consume.]

[La última parte de la instrucción (24-26) está dedicada a la ascensión del alma después de la muerte. En primer lugar, al producirse la disolución del cuerpo material, rindes al demonio tu naturaleza sensual (¿?)[104], ahora dormida, y los sentidos corporales vuelven a su lugar original entre los elementos.] «(25) Y de ahí en adelante, el hombre se lanza hacia lo alto atravesando la Armonía, y a la primera zona rinde el poder para crecer y decrecer, y a la segunda las maquinaciones del astuto mal, ahora impotentes, y a la tercera el artificio de la concupiscencia, y a la cuarta la arrogancia de la dominación, desprovista ahora de [o ahora incapaz de poseer] su ambición, y a la quinta la audacia impía y la imprudencia de la acción impulsiva, y a la sexta los apetitos malignos de la riqueza, ahora impotentes, y a la séptima zona la mentira que aprisiona. (26) Y, entonces, despojado de los efectos de la Armonía, entra en la naturaleza de la Ogdóada [es decir, la octava esfera, la de las estrellas fijas], ahora en posesión de su propio poder, y con los que allí ya se encuentran exalta al Padre; y los allí presentes se alegran con él por su presencia entre ellos, y habiéndose vuelto igual a sus compañeros escucha también a ciertos poderes, sobre la octava esfera, que exaltan a Dios con dulce voz. Y, luego, se elevan hacia el Padre en procesión y se entregan a sus Poderes, y habiéndose convertido en Poderes ellos mismos, entran en la deidad. Este es el buen fin de aquellos que han ganado gnosis: convertirse en Dios.»

b) Comentario

La composición del tratado es clara. Su parte más extensa (1-26) es el relato, redactado en primera persona, de una experiencia visionaria y de

las enseñanzas aprendidas durante su transcurso. Los párrafos conclusivos (27-32), omitidos aquí, describen la consecuente actividad misionera del destinatario entre sus compañeros humanos. En el relato de la revelación, lo único que tratamos aquí, percibimos las siguientes divisiones principales. Los párrafos del 1 al 3 describen la *situación visionaria* con la aparición de Poimandres («Pastor de Hombres»), que se identifica a sí mismo con el Noüs (Intelecto), es decir, con la deidad suprema. Los párrafos del 4 al 11 plantean la *cosmogonía* hasta la creación de los animales irracionales, mientras que los párrafos del 12 al 19 plantean la *antropogonía*, la doctrina central de toda la revelación. Los párrafos del 20 al 23, al extraer las conclusiones morales de las partes teóricas de la revelación precedentes, definen los dos tipos opuestos de la *conducta humana.* Los párrafos del 24 al 26 completan la revelación al describir la *ascensión* del alma gnóstica después de la muerte. Comenzaremos por comentar la doctrina central, que trata del origen y la esencia del *hombre*, y para la cual la parte cosmogónica facilita un conocimiento de fondo que no es imprescindible para su comprensión. Trataremos después la *ascensión del alma*, que se corresponde con el descenso del Hombre Primordial y cuyos detalles complementan el relato ofrecido de este último. Sólo entonces volveremos a la *cosmogonía* e intentaremos desenredar el relato de algún modo escurridizo y quizá no del todo homogéneo de estas primeras fases del drama.

El origen del Hombre Divino

El hombre es el tercero en la tríada de creaciones o emanaciones divinas sucesivas: Palabra (Lógos), Artífice de la Mente (Noüs-Demiurgós), Hombre (Anthropos). El hombre puede ver al Demiurgo como a su hermano pero guarda una especial analogía con el Logos y ésta consiste en que ambos entran en estrecha relación con la Naturaleza inferior que a su debido tiempo vuelve a disolverse. La Palabra y el Demiurgo tenían que cumplir una tarea cósmica, que analizaremos más tarde; mientras tanto, el Hombre fue engendrado por el primer Dios *después* del establecimiento del sistema cósmico, si bien fuera de él, y sin propósito aparente, salvo el placer que Dios obtendría de su propia perfección a partir de una imagen perfecta de sí mismo, no contaminada por el aditivo del mundo inferior. Por el hecho de haber sido creado «a imagen de Dios» y sólo al terminar la creación cósmica, esta versión del origen del dios Hombre muestra una mayor proximidad con el relato bíblico que la versión más generalizada en

el gnosticismo, y según la cual el Hombre *precede* a la creación y posee un papel cosmogónico. La especulación rabínica sobre Adán, basada en el duplicado del relato de su creación de Gn 1 y 2, y que fue referida al Adán celeste y al Adán terrenal respectivamente, facilita un eslabón entre las doctrinas bíblicas y gnósticas sobre el Primer Hombre. Ciertas enseñanzas zoroástricas, bien directamente o por medio de aquellas especulaciones judías, pueden también haber contribuido a la concepción de esta figura clave de la teología gnóstica. La separación del modelo bíblico (si éste fue realmente el punto de partida del motivo, muy discutido entre los eruditos modernos) es notable en los siguientes rasgos: Dios no «hace» al Hombre, sino que, como principio generativo andrógino, lo engendra y lo alumbra, de forma que en realidad es una emanación de Su propia substancia; el hombre no se forma a partir del barro, sino que es mera Vida y Luz; la «igualdad» no es una similitud simbólica sino una absoluta igualdad de forma, de modo que en él Dios contempla y ama Su propia y adecuada representación; él es extramundano, mientras que hasta el mismo Demiurgo tiene su sede dentro del sistema cósmico, si bien en su esfera más exterior y elevada, la octava; sus dimensiones son iguales a las de la creación física, como demuestra su posterior unión con la totalidad de la Naturaleza; el poder que se le entrega no es efectivo sobre la fauna terrenal solamente, como sucede en el Génesis, sino también sobre el macrocosmos astral.

No obstante, el propósito original del Padre al crear al Hombre no es ni mucho menos el ejercicio de este poder, algo que surge en él cuando le concede el deseo de que «él también pueda crear». El deseo divino de descender al mundo inferior y de, finalmente, implicarse en éste está lógicamente y más a menudo relacionado con el principio demiùrgico mismo y responde de la misma existencia del mundo[105]. Pero aquí el mundo ya ha sido creado, y es difícil ver lo que al Hombre, bien en colaboración o en competición con el Demiurgo, se le ha dejado para que haga. El relato posterior tampoco facilita una respuesta a esta cuestión: más que una urgencia creativa, su objetivo principal, al penetrar el sistema demiùrgico, parece ser la satisfacción de su curiosidad. Estas inconsistencias sugieren que nos encontramos ante una adaptación del mito de Anthropos, en la cual perviven vagamente algunos rasgos de la función cosmogónica original de esta figura.

El descenso del Hombre; el Alma Planetaria

La entrada del Hombre en la esfera demiúrgica marca el comienzo de su historia mundana interior. El tributo que le ofrecen los siete Gobernadores, cada uno de los cuales le entrega una parte de su propio reino, parece tratarse de una acreción positiva de su propio ser: el Hombre absorbe y guarda en sí mismo la naturaleza de la Armonía, es decir, los poderes de los siete Gobernadores en sus respectivas esferas; y esto, al menos a los ojos de la Naturaleza inferior, parece acrecentar la atracción de la forma divina cuando éste se muestra a ella. No obstante, no debe olvidarse que los Gobernadores y sus esferas fueron moldeados por el Demiurgo en el fuego, que, aunque el más puro, es todavía uno de los elementos físicos que originaron la Oscuridad Primordial. Así, tenemos ya motivos para sospechar que los regalos de los poderes planetarios podrían no haber sido del todo deseables para un ser de divinidad pura, y que podrían implicar algunos aspectos fatales. En el contexto inmediato nada haría sospechar tal cosa, y, por el contrario, parecería rechazar esta idea, si no fuera por la descripción posterior de la *ascensión* del alma y por distintos relatos, dentro y fuera de la literatura hermética, de su descenso original, a través de las esferas, hasta su morada terrenal. Aquí nos encontramos, sin duda, con uno de los ejemplos característicos de la naturaleza compuesta de la religión hermética en los cuales se oscila entre el significado pregnóstico y gnóstico del mismo tema mitológico. Se trata del equipamiento planetario del alma. La concepción pertenece al orden de ideas astrológico: cada uno de los poderes planetarios contribuye al equipamiento del alma antes de su encarnación. En una cosmología afirmativa, éstos son regalos útiles para el hombre en su existencia terrenal. Por otro lado, el hecho de que estos componentes físicos se encuentren también en él hace que el hombre esté ligado simpáticamente a sus fuentes astrales, es decir, al cosmos, en cuya «Armonía» así participa. Asimismo el hombre está sujeto a las *influencias* de las estrellas, y por tanto a la *heimarméne* —la premisa básica de la astrología— a través de esta simpatía. No habrá, sin embargo, nada deletéreo en esta concepción mientras el cosmos sea considerado bueno; sin duda, se trata de la expresión de la devoción cósmica[106].

El gnosticismo dio un nuevo giro a este grupo de ideas, al considerar a los componentes planetarios del alma *corrupciones* de su naturaleza original formadas en su descenso a través de las esferas cósmicas. El cristiano Arnobio califica el siguiente texto de enseñanza hermética:

Mientras nos deslizamos apresuradamente hacia abajo, hacia los cuerpos humanos, de las esferas cósmicas se adhieren a nosotros las causas por las cuales empeoramos para siempre. *(Adv. nat.* II.16)

Un paralelismo muy próximo al relato del *Poimandres* sobre la ascensión del alma se encuentra en la siguiente descripción del descenso:

Al descender, las almas arrastran consigo el torpor de Saturno, la cólera de Marte, la concupiscencia de Venus, la codicia de riquezas de Mercurio, la lujuria de poder de Júpiter; cosas todas que producen confusión en las almas, de modo que dejan de utilizar su propio poder y sus propias facultades. (Servio, *In Aen.* VI.71)

Estas expresiones dejan claro que lo que se adhiere al alma en su viaje descendente tiene el carácter de entidades substanciales aunque inmateriales, descritas con frecuencia como «envolturas» o «vestidos». En consecuencia, el «alma» terrenal resultante es comparable a una cebolla con tantas capas como las que aparecen en el modelo del cosmos, sólo que en orden inverso: lo más externo allí es aquí lo más interno; y, una vez que la encarnación completa el proceso, lo que es más interno en el esquema esférico del cosmos —la tierra— es, como cuerpo, el vestido más externo del hombre. Que este *cuerpo* es una fatalidad para el alma había sido predicado mucho tiempo atrás por los órficos, cuyas enseñanzas vivían un renacimiento en la época del gnosticismo. No obstante, ahora las capas *físicas* se consideran también fallas y trabas del espíritu transmundano.

Al mirar hacia abajo desde la cima más alta y la luz perpetua, y después de haber contemplado con secreto anhelo la apetencia del cuerpo y su «vida», llamada así en la tierra, el alma, por el mismo peso de esto, hunde gradualmente su pensamiento terrenal en el mundo inferior... A cada esfera [que pasa] se viste con una capa etérea, de modo que gracias a éstas se reconcilia con la compañía de este vestido terrenal por etapas. Y así atraviesa tantas muertes como esferas cruza hacia lo que aquí, en la tierra, recibe el nombre de «vida». (Macrobio, *In somn. Scip.* II.11)

Ahora bien, ¿en qué consisten estas acrecencias extrañas? Sumadas entre sí, forman el carácter empírico del hombre y comprenden todas las facultades y tendencias por las cuales el hombre se relaciona con el mun-

do de la naturaleza y con la sociedad; es decir, constituyen lo que normalmente se llamaría su «psique». Y ¿cuál es la entidad original a la que se superponen estas acrecencias? Esta entidad sería el principio acósmico que vive en el hombre, normalmente oculto cuando éste se ocupa de sus preocupaciones terrenales y sólo perceptible de forma negativa por una sensación de extrañamiento, de absoluta no pertenencia; un principio que deviene positivo sólo a través de la gnosis que se obtiene cuando, en la contemplación de la luz divina, se advierte un contenido acósmico propio, que lo restaura, por tanto, a su condición original. Con frecuencia, como ya hemos visto, este principio secreto recibe el nombre de «pneuma», mientras el término «psique» queda reservado a su envoltura «cósmica» manifiesta. Los escritos herméticos evitan el término «pneuma» en el sentido espiritual[107], y lo reemplazan por *noüs.* En otros lugares, sin embargo, el término «psique» es también utilizado con calificaciones apropiadas para *ambas* partes, y a menudo, como en las citas precedentes, leemos simplemente que el «alma» desciende y padece el deterioro descrito. En ese caso, allí donde la dignidad tradicional del término «alma» se conserva, los deterioros reciben el nombre o de espíritus superpuestos al alma original o de una segunda alma que contiene a la primera. Para la primera versión, citamos a Clemente de Alejandría:

Esos que rodean a Basílides tienen la costumbre de llamar a las pasiones «apéndices», las cuales, dicen, son en esencia ciertos espíritus adheridos al alma racional como consecuencia de un solevantamiento original y de una confusión. (*Strom*. II.20.112)

En la escuela de Basílides todos estos «apéndices» fueron considerados constitutivos de un alma, como demuestra el título de un libro perdido de su hijo Isidoro, *Del alma acrecentada*, que trataba sobre «la fuerza de los apéndices» *(ibid.)*[108]. Esta situación nos lleva a una teoría de dos almas, en relación con el hombre terrenal, que encontramos claramente enunciada como doctrina hermética en una obra platónica posterior.

El Hombre tiene dos almas: la una viene del Primer Intelecto y comparte también el poder del Demiurgo, la otra ha sido originada en la revolución de los cielos, y allí entra el alma que ve a Dios. Siendo esto así, el alma que ha descendido hasta nosotros de las esferas (literalmente «mundos») sigue las revolu-

ciones de las esferas; pero la que está presente en nosotros, como intelecto del Intelecto, es superior al ciclo del devenir, y es a través de ella como la liberación de la ***heimarméne*** y la ascensión a los Dioses Inteligibles se produce. (Jámblico, *De Myst.* VIII.6)

Por dar una cita más, el gnóstico sirio Bardesanes dice:

Hay poderes hostiles, estrellas y signos, un cuerpo del Maligno sin resurrección, un alma de los Siete. (Efrem, *Hymn.* 53)

Podríamos multiplicar los testimonios de la doctrina del alma planetaria (por ejemplo, de la literatura mandea y de *Pístis Sophía*), pero creemos que nuestra selección ha aclarado suficientemente la esencia del concepto. La cita hermética de Jámblico muestra con especial claridad la base que sustenta esta fantasía mitológica: no sólo un rechazo del universo físico a la luz del pesimismo, sino la afirmación de una idea totalmente nueva sobre la libertad humana, muy diferente del concepto moral que sobre ésta habían desarrollado los filósofos griegos. Por mucho que el hombre esté determinado por la naturaleza, de la cual es parte esencial o integral —y al sondear su propia naturaleza intrínseca descubre, capa tras capa, esta dependencia—, queda todavía un centro aún más profundo que no pertenece al reino de la naturaleza y por el cual el hombre se encuentra por encima de las urgencias y necesidades de ésta. La astrologia es una verdad del hombre natural, es decir, de cada hombre como miembro del sistema cósmico, pero no del hombre espiritual que vive dentro del natural[109]. Por primera vez en la historia, se señala la diferencia ontològica radical entre el hombre y la naturaleza y la profundamente conmovedora experiencia se expresa en extrañas y sugerentes enseñanzas. Esta grieta entre hombre y naturaleza no volverá a cerrarse nunca, y al defender su oculta pero esencial *otredad*, se convertirá, con múltiples variaciones, en un tema permanente comprometido con la búsqueda de la verdad del hombre.

La unión del Hombre con la Naturaleza; el motivo de Narciso

Llegamos así a la segunda parte del drama del Anthropos, el hundimiento del Hombre en la Naturaleza inferior. En este punto nuestro relato

es maravillosamente claro e impresionante: la revelación de su forma divina a la Naturaleza terrenal es al mismo tiempo su reflejo en los elementos inferiores, y debido a su propia belleza que así se le aparece desde abajo, es arrastrado de forma descendente. Este uso del motivo de Narciso es, al menos por su explicitud, un rasgo original del *Poimandres* y, siempre que hace su aparición en la literatura de la época, es en forma de alusiones poco claras. El motivo de Narciso, sin embargo, representa simplemente un particular giro hacia una idea mitológica de mucha mayor presencia en el pensamiento gnóstico, cuyo significado original no tenía nada que ver con la leyenda griega: la idea de que bien se trate del proceso cosmogónico o hundimiento del Alma, bien del movimiento generalmente descendente de un principio divino, fue iniciado por un reflejo de la Luz superior en la Oscuridad inferior. Si analizamos cuidadosamente la versión del *Poimandres*, vemos que ésta combina hábilmente tres ideas diferentes: la de la Oscuridad que queda prendada de la Luz y toma posesión de una parte de ésta, la de la Luz que queda prendada de la Oscuridad y se hunde en ella voluntariamente, y la de una radiación, reflejo o imagen de la Luz proyectada en la Oscuridad inferior y que allí queda prisionera. Estas tres ideas han hallado una representación independiente en el pensamiento gnóstico. La primera de ellas responde de una iniciativa que trata de la eventual combinación de las fuerzas inferiores, versión que encuentra su completa expresión en el sistema maniqueo y que analizaremos aparte. La segunda versión ha sido ejemplificada por medio de la cita hermética de Macrobio. El hecho de que no es sólo aplicable al descenso del alma individual sino, y sobre todo, al descenso cosmogónico del Alma Primordial, queda patente en el relato árabe de los harranitas, del cual citamos una parte con anterioridad[110].

La tercera versión es la más extraña para nosotros, ya que implica la idea mítica de la substancialidad de una imagen, reflejo o sombra que representaría una parte real de la entidad original de la que se ha separado. Debemos aceptar que este simbolismo convenció a quienes lo utilizaron en una fase crucial del drama divino. Volveremos a encontrarlo desempeñando este mismo papel en la especulación de los setianos (Hipólito, V.19), los gnósticos contra quienes escribió Plotino, y también en un sistema recogido por Basílides, no como propio, sino perteneciente a ciertos «bárbaros», alusión bastante probable a algunos pensadores persas (*.Act. Arch.* 67.5). La idea común a estas doctrinas es la siguiente: a causa de su

naturaleza, la Luz brilla en la Oscuridad inferior. Esta iluminación parcial de la Oscuridad o es comparable a la acción de un simple rayo, por el hecho de proyectar un resplandor tal, o, si surgió de una figura divina individual como la Sophía o el Hombre, es una *forma* proyectada en el medio oscuro, que aparecería allí como imagen o reflejo de lo divino. En ambos casos, a pesar de no haberse producido ningún descenso o caída real del original divino, algo de éste se ha visto inmerso en el mundo inferior, e igual que la Oscuridad lo trata como a un preciado botín, la deidad que no cae se ve envuelta en el destino ulterior de esta emanación. La Oscuridad es atrapada con ansia por el resplandor que aparece en medio de ésta o en la superficie de las aguas primordiales, y, al tratar de mezclarse con ésta y de retenerla de manera permanente, la arrastra hacia abajo, la envuelve y la rompe en innumerables pedazos. Desde entonces, los poderes superiores trabajan para recuperar estas partículas de Luz robadas. Por otro lado, las fuerzas inferiores son capaces de crear este mundo con la ayuda de estos elementos. Su presa original queda dispersa por toda la creación en forma de «chispas», es decir, de almas individuales. En una versión ligeramente más sofisticada de esta idea, las fuerzas inferiores crearían el mundo o al hombre con la ayuda de la *imagen* proyectada de la *forma* divina, es decir, como *imitación* del original divino. Sin embargo, ya que así la forma divina se encarnaría también en la materia de la Oscuridad y que la «imagen» es concebida como una parte substancial de la deidad misma, el resultado obtenido es el mismo que en el caso anterior en el que la luz es digerida y rota en pedazos. De cualquier modo, toda esta imaginería desarrolla la tragedia divina sin culpabilidad superior ni invasión inferior del reino divino. El hecho de que la simple e inevitable radiación de la Luz y su reflejo en forma de imágenes crea nuevas hipóstasis de su propio ser es todavía en Plotino un principio metafisico de primer orden, que afecta a su esquema ontològico general. En cuanto a la relación entre el alma superior e inferior en especial, explica —en el mismo contexto en el que hace referencia al símil del dios mar de Platón (ver nota 108)— que el descenso del Alma no era sino una iluminación de esa otra que se encuentra debajo de ella, iluminación por la cual se originó un *eídolon*, un reflejo, que es el alma inferior sometida a las pasiones; pero el Alma original nunca descendió realmente *(Enn.* I.I.12). Los gnósticos que vinieron tras el severo ataque de Plotino sostendrían una doctrina sorprendentemente similar:

El alma, dicen, y una cierta Sabiduría [*sophía*, Plotino no está seguro de que ésta sea distinta o no del «Alma»] iniciaron su camino descendente... y con ella descendieron las demás almas: éstas, «miembros» por así decir de la Sabiduría, se vistieron cuerpos... Pero entonces, dicen de nuevo, aquella por cuya causa descendían no descendió en cierto sentido, y en cierta manera no inició su camino descendente sino que se limitó a iluminar la Oscuridad, y de ahí que una «imagen» *(eídolon)* se originara en la Materia. Entonces simulan una «imagen de la imagen», que se forma en algún lugar aquí abajo a través de la Materia o de la Materialidad... y dejan así que se genere ese al que llaman el Demiurgo, y hacen que éste se separe de su Madre, y después continúan con su tarea de derivar el origen del mundo y descienden hasta la última de las «imágenes»[111]. (*Enn*. II.9.10)

La diferencia principal, y sin duda la más determinante, entre los gnósticos y Plotino en este punto es que los primeros no creen que el «descenso» en forma de imagen-reflejo sea la causa de la tragedia y la pasión divina, mientras que Plotino lo defiende como autoexpresión necesaria y positiva de la eficacia de la primera fuente. No obstante, la estructura vertical de este desarrollo es común a ambos, es decir, la dirección *descendente* de toda generación metafísica, que por tanto no puede ser sino deterioro.

Ahora bien, esta aparición de la Luz en lo alto, en forma de reflejo inferior, podría utilizarse también como una explicación del error divino. La tragedia de Pístis Sophia, su vagar, su dolor y su arrepentimiento en el mundo de la oscuridad se producen después de que ésta confunda la luz que ve abajo con la «Luz de las Luces», y de que su anhelo de ella la obligue a seguirla a las profundidades. La utilización del parecido divino es frecuente, especialmente en la conjetura de Mani. En manos de los arcontes servirá para tentar y atrapar la substancia divina; en las de los mensajeros de la deidad, para sustraer substancia luminosa. Vemos así que el motivo de Narciso en el amor errado del Anthropos del *Poimandres* es una sutil variación y combinación de varios de los temas enumerados. El no es tan culpable como el Alma primordial que sucumbe al deseo por los placeres del cuerpo, ya que lo que le arrastra hacia abajo es su propia forma divina, su perfecta similitud con el Dios supremo. El es más culpable que Pístis Sophia, que fue engañada porque deseó actuar de forma independiente, no pudiendo confundir el reflejo inferior con la luz del Padre, del que se había separado voluntariamente. No obstante, su error debe ser

parcialmente excusado, ya que ignoraba la verdadera naturaleza de los elementos inferiores, vestidos como estaban con su propio reflejo. Así, la proyección de su forma sobre la tierra y el agua pierde su carácter de acontecimiento substancial en sí mismo, y en las manos de este autor helenístico se convierte en un medio de suscitar, más que de constituir, la sumersión de una emanación divina en el mundo inferior.

La ascensión del alma

Llegamos ahora a la ascensión del alma del conocedor después de la muerte, la mayor esperanza del verdadero gnóstico o pneumático, y en cuya previsión fundamenta su vida. Después de lo que hemos oído sobre las doctrinas relacionadas con el descenso astral del alma, la descripción de la ascensión del *Poimandres* no requiere una nueva explicación: se trata del reverso de la primera. No obstante, algunos paralelismos y variaciones de otras escuelas de especulación gnóstica pueden enfatizar la gran actualidad e importancia de este tema en todo el espectro de la religión gnóstica. El viaje celeste del alma que regresa es sin duda uno de los rasgos comunes más frecuentes en sistemas de otro modo profundamente divergentes, y su significado para la mente gnóstica se ve realzado por el hecho de que representa una creencia no sólo esencial en la teoría y en la fe gnósticas, y que expresa el concepto de la relación del hombre con el mundo, sino de una importancia *práctica* inmediata para el creyente, ya que *gnosis* significa preparación para este acontecimiento final, y todas sus enseñanzas éticas, rituales y técnicas tienen la misión de asegurar el éxito del mismo. En términos históricos, existe un aspecto aún más trascendente relacionado con las doctrinas de la ascensión que el que se deriva de su significado literal. En un estadio posterior del desarrollo «gnóstico» (aunque no englobado ya bajo el nombre de gnosticismo), la topología externa de la ascensión a través de las esferas, con los sucesivos despojamientos del alma de sus vestidos mundanos y la recuperación de su original naturaleza acósmica, pudo ser «internalizada» y encontrar su análogo en una técnica psicológica de transformaciones internas por la cual el yo, *mientras se encuentra en el cuerpo*, podría alcanzar el Absoluto como condición inmanente, si bien temporal: una escala ascendente de estados mentales reemplaza las estaciones del mítico itinerario: la dinámica de la autotransformación espiritual progresiva, el avance espacial a través de las esferas celestes. Así, si la misma trascendencia se volvía hacia la inmanen-

cia, la totalidad del proceso se espiritualizaba y se colocaba bajo el poder y la órbita del sujeto. Con esta trasposición de un esquema mitológico a la interioridad de la persona, con la transformación de sus etapas objetivas en fases subjetivas de experiencia que uno mismo puede llevar a cabo y cuya culminación es el éxtasis, el mito gnóstico pasa al misticismo (neoplatónico y monástico), y en este nuevo medio vive aún tras la desaparición de las originales creencias mitológicas.

En el *Poimandres*, la ascensión se describe como una serie de substracciones sucesivas que dejan «desnudo» al yo verdadero —un ejemplo de Hombre Primordial tal como era antes de que se produjera su caída cósmica— en libertad para entrar en el reino divino y volver a ser uno con Dios. Ya habíamos visto una versión alternativa de la ascensión, en la cual el sentido del viaje se encuentra no en el despojamiento del alma sino en su transcurrir como tal. Esta versión implica que lo que comienza la ascensión es ya el puro pneuma separado de sus trabas terrenales; es más, que los gobernantes de las esferas son poderes hostiles que intentan bloquear su paso con el fin de retenerlo en el mundo. Existen numerosos ejemplos en los escritos gnósticos que dan fe de ambas versiones. Siempre que nos encontremos con operaciones como las de desembarazarse de vestidos, deshacer nudos o cortar lazos en el viaje ascendente, estaremos ante analogías del pasaje del *Poimandres.* La suma de estos nudos, etc., recibe el nombre de «psique». Así, el alma es rechazada por el pneuma (Ireneo, 1.7.1; 21.5), y la ascensión no es sólo un proceso topològico sino también cualitativo, desechar la naturaleza mundana. Resulta relevante que, en ciertos cultos, este último proceso fuese anticipado por ciertas leyes rituales que, en forma de sacramentos, llevarían a cabo la transformación provisional o simbólica ya en esta vida, y garantizarían su consumación definitiva en la siguiente. Así, en el ceremonial de los misterios de Mitra, los iniciados cruzaban siete puertas, dispuestas de forma ascendente sobre escalones que representaban los siete planetas (los llamados *klimax heptápylos,* Orígenes, *Contra Celsum* VI.22); mientras en los de Isis se ponían y quitaban, alternativamente, siete (o doce) vestidos o disfraces de animales. El resultado obtenido al completar el largo y a veces horripilante ritual recibía el nombre de «renacimiento» *(palingenesia):* se suponía que el mismo iniciado volvía a nacer como dios. Los términos de «renacimiento», «reformación» (metamorfosis), «transfiguración», se acuñaron en el contexto de estos rituales como parte del lenguaje de los cultos mis-

téricos. Los significados y aplicaciones que pudieron darse a estas metáforas eran lo suficientemente amplios como para que encajasen en varios sistemas teológicos, significados y aplicaciones a primera vista «religiosos», si bien de una forma más general que específica en términos dogmáticos. No obstante, aunque no estaban ligados, ni por origen ni por vigencia, al marco de referencia gnóstico, servían principalmente a propósitos gnósticos. En el contexto del culto mistérico, o en sustituciones privadas y espiritualizadas de éste inspiradas en su modelo general, el «viaje celestial» podría convertirse en una experiencia visionaria que se obtendría durante el breve estado extático. La llamada Liturgia de Mitra[112] ofrece una descripción detallada de dicha experiencia, precedida de instrucciones sobre cómo prepararse para inducir un estado visionario. (El sistema teológico en este caso es cósmico-panteísta, no dualista, y su fin es la inmortalidad por medio de la unión con el principio cósmico, no la liberación de un yugo cósmico.) La concepción más específicamente gnóstica del viaje entendido como una ascensión substractiva gradual a través de las esferas tuvo una larga vida postuma tanto mística como literaria. Mil años después del *Poimandres*, Ornar Jayyam canta:

Por la séptima puerta ascendí, peregrino, y
me senté en el trono de Zujal el divino;
desaté muchos nudos, pero el nudo maestro
no pude desatar del humano destino.

Aquella fue la puerta a la que no hallé llave,
el velo tras el cual mirar mi ojo no sabe.
Un rato de hablar mucho de Yo y de Tú y luego

aquello en que del Yo y el Tú ya hablar no cabe. (Rubayyat 31-32, trad. de Rafael Cansinos-Assens, Lípari Ediciones, Madrid 1991)

La segunda versión, menos espiritualizada, de la ascensión tiene un aspecto más siniestro. El alma anticipa con miedo y ansiedad su futuro encuentro con los terribles arcontes de este mundo entregados a la tarea de impedir su huida. En este caso, la gnosis tiene dos tareas: por un lado, dotar al alma de cualidades mágicas por medio de las cuales sea inexpugnable e incluso invisible para los arcontes vigilantes (algunos sacramentos llevados a cabo en esta vida podrían asegurar este final); por otro, instruir al hombre sobre los nombres y las poderosas fórmulas por medio de las cuales puede franquearse el paso, siendo este «conocimiento» uno de los significados del término «gnosis». Los nombres secretos de los arcontes deben conocerse porque este conocimiento es indispensable para vencerlos: el autor pagano Celso, que escribe sobre estas creencias, ridiculiza a los que «vilmente han aprendido de memoria los nombres de los guardianes de las puertas» (Orígenes, *Contra Celsum* VII.60). Aunque esta parte de la «gnosis» es magia burda, las fórmulas por las cuales los arcontes deben ser llamados revelan algunos aspectos significativos de la teología gnóstica. Al ejemplo citado con anterioridad (pág. 166), añadiremos aquí algunos otros. Epifanio leía así en un Evangelio de Felipe gnóstico:

El Señor me reveló lo que el alma debe decir en su camino ascendente hacia el cielo, y cómo debe responder a cada uno de los poderes superiores: «He llegado a conocerme a mí mismo, y me he recogido de todas partes, y no he sembrado niños para el Arconte, sino que he arrancado sus raíces y he recogido sus miembros dispersos, y yo te conozco y sé quién eres: porque yo soy de los de arriba». Y así es liberada. (Epifanio, *Haer.* 26.13)

En su valioso relato sobre los ofitas, Orígenes nos ofrece la lista completa de respuestas que deben darse «a las puertas eternamente candadas de los arcontes», y de las cuales traducimos aquí las dos siguientes. A Yaldabaot:

Oh tú, engendrado primero y séptimo para dominar con audacia, Yaldabaot, que eres el logos principal de un intelecto puro, obra perfecta junto al hijo y el padre, yo ostento un símbolo marcado con la figura de la vida, después de abrir para el mundo la puerta que tú cerraste para tu eón; yo atravieso, libre de nuevo, tu dominio: que la

gracia esté conmigo, sí, padre, esté conmigo.

A Sabaot:

Arconte de la quinta potestad, poderoso Sabaot, defensor de la ley de tu propia creación liberada por la gracia, que es una péntada más poderosa; déjame pasar, pues llevo intacto el símbolo de tu arte[113], preservado por la imagen de una figura, un cuerpo liberado por la péntada; que la gracia esté conmigo, sí, padre, esté conmigo. (Orígenes, *Contra Celsum* VI.31)

Es obvio que estas fórmulas tienen poder de contraseñas. ¿Qué buscan entonces los arcontes al oponerse a que el alma abandone el mundo? La respuesta gnóstica encuentra en Epifanio esta expresión:

> Dicen que el alma es el alimento de los arcontes y de poderes sin los cuales no pueden vivir, porque es parte del rocío de las alturas y les otorga fuerza. Cuando ella se ha imbuido de conocimiento... asciende al cielo y se defiende ante cada poder y así pasa por encima de ellos y llega hasta la Madre y el Padre de Todo, desde donde había descendido a este mundo. (Epifanio, *Haer.* 40.2)

Los primeros comienzos

En el *Poimandres* no escuchamos nada acerca de la naturaleza maligna de los Gobernadores, aunque la sumisión a su gobierno, llamado Destino, es claramente contemplada como una desgracia del Hombre y una violación de su soberanía original. Esto plantea la pregunta de la cualidad teológica de la creación, y así llegamos, por fin, a la sorprendente primera parte de la visión, relacionada con las fases iniciales de la cosmogonía. La parte de la revelación que precede a la generación del Hombre (4-11) muestra las siguientes subdivisiones: visión directa de la primera fase de la cosmogonía, anterior a la creación efectiva (4-5); explicación de su contenido llevada a cabo por Poimandres (6); reanudación y culminación de la visión, acompañadas de revelación del mundo inteligible en Dios, mundo según el cual se forma lo sensitivo (7). De aquí en adelante, la visión se hace audible, es decir, Poimandres comenta verbalmente la historia de la creación efectiva, que llega a la inteligencia ahora iluminada del oyente. El párrafo 8 trata del origen de los elementos de la naturaleza: la relación de esta instrucción con la primera fase visionaria (4-5) presenta el enigma con el cual trataremos principalmente a partir de ahora. Los párrafos 9-11 tratan de cómo el primer Dios engendra al Demiurgo y de cómo éste crea los siete poderes planetarios y sus esferas, de la puesta en movimiento de este sistema y, por tanto, de su revolución; de la generación de los animales irracionales a partir de los elementos inferiores de la naturaleza. De los acontecimientos que siguen a la aparición del Demiurgo en el esquema teológico, sólo el salto de la Palabra desde la Naturaleza a la esfera más exterior requiere una explicación. En cuanto al resto, nuestro interés se limita a las fases predemiúrgicas.

En primer lugar, nos detendremos en los contenidos visuales de la re-

velación inicial, que convierte al espectador en un testigo ocular de los primeros comienzos. Como primeros comienzos, la luz divina y la terrible oscuridad, semejante a una serpiente, son ya familiares para el lector de este libro. No obstante, debemos señalar dos cuestiones. La primera es que, para empezar, el campo de visión está hecho sólo de luz, y que sólo «pasado cierto tiempo» aparece en una parte de éste una oscuridad que nace abajo: de lo cual se deduce que esta oscuridad no es un principio original que coexiste con la luz sino que, de algún modo, se ha originado a partir de ésta. La otra cuestión es el mensaje críptico que se eleva de la agitada oscuridad en forma de grito o lamento. Analizaremos a continuación los interrogantes planteados por ambas cuestiones.

Como primera hipóstasis separada del Noüs supremo, la Palabra surge de la Luz divina y «llega a» la naturaleza húmeda: por lo que sucede después, este «llegar» debe entenderse como unión íntima con la naturaleza húmeda; lugar en el que permanecerá la Palabra hasta ser sacada de allí, de nuevo, por medio del trabajo del Demiurgo. Por el momento, la presencia de la Palabra en la naturaleza oscura hace que esta última comience a separarse en elementos más ligeros y más pesados (de forma incompleta por lo que se refiere a la tierra y al agua, que quedarán separadas sólo más tarde, en la fase demiùrgica): esta acción diferenciadora sobre la materia caótica es la principal función cosmogónica del Logos (Palabra), pero para mantener esta diferenciación, cuando su consolidación final por medio del trabajo del Artífice (Demiurgo) está aún pendiente, el Logos tiene que permanecer *dentro* de la naturaleza así separada. El Logos tiene aquí claramente el sentido griego de principio de orden, pero al mismo tiempo es una entidad divina y, como tal, se encuentra substancialmente implicada en todo aquello a lo que afecta.

En el párrafo 7, el visionario, después de haber recibido la orden de mirar atentamente la luz, distingue en ésta innumerables poderes, descubriendo al mismo tiempo que no se trata de una extensión uniforme sino organizada en un cosmos que es, como Poimandres le indica, la forma arquetípica; simultáneamente, ve fuego «contenido por un gran poder», y este poder sólo puede ser el Logos que desde el interior mantiene separados a los distintos elementos en su sitio respectivo[114], siendo el fuego la circunferencia exterior formada al emerger de la naturaleza húmeda. Según esta explicación, el inicio de la segunda visión significa no una nueva fase del proceso cosmogónico sino un resumen del resul-

tado de la primera en un nivel de comprensión superior; y esto, si la hipótesis es correcta, tendría una importancia decisiva en la interpretación mistificadora en cualquiera de las hipótesis del párrafo siguiente (8).

Igual que en el párrafo 7 el visionario aprende algo nuevo sobre la luz que ha visto antes, en el mismo párrafo éste pregunta y recibe una respuesta sobre algo que ya había formado la materia *visual* de la primera visión: el origen de los elementos de la naturaleza. De su pregunta: ¿De dónde han surgido?, esperamos la respuesta: De la naturaleza húmeda por la acción separadora de la Palabra; y la naturaleza húmeda, si la pregunta va un poco más lejos, vino de la transformación de la odiosa oscuridad. La pregunta siguiente sería entonces: ¿De dónde vino eso, si no estaba allí desde el principio?, y según la primera versión no estaba. Esta, precisamente, sería la pregunta de las preguntas, a la cual debe enfrentarse todo el dualismo gnóstico no iranio y en cuya respuesta se fundamenta el principal contenido de la ingeniosa especulación del modelo valentiniano. Su principio común defiende que una fractura o un oscurecimiento de la divinidad debe de ser la causa de la división de la realidad. Ahora bien, en mi opinión —y viendo que el resto de las explicaciones nos dejan en situación aún peor— la *Boulé* (Voluntad) de Dios, que aparece y desaparece de repente en este párrafo, para no volver a ser mencionada, es una alternativa a la Oscuridad estigia de la visión primera, y como tal un rudimento aislado del modelo de especulación sirio que de algún modo se ha abierto camino hasta aquí. El principal soporte de mi argumento es el papel del Logos en ambos casos. Cuando la naturaleza húmeda, después de que el Logos «haya llegado» a ella, se separa en los elementos, la femenina Voluntad de Dios, tras «recibir» en su interior al Logos, se organiza «según sus propios elementos». El rasgo adicional de este último caso es que Boulé se ordena a sí misma «imitando» el orden arquetípico que ha percibido a través del Logos; es decir, Boulé tiene más de agente independiente que la naturaleza húmeda en la primera visión. Asimismo, junto con los «elementos» objeto de la pregunta, se menciona una «progenie» *psíquica* de Boulé, la cual seguramente se encuentra entre sus aportaciones a la futura creación. Ambos rasgos otorgan a Boulé un parecido notable con la Sophía de la gnosis siria. En otras palabras, en Boulé tendríamos una versión de ese problemático personaje divino, capaz de todas las bajezas, que encontramos en la Ennoia de Simón Mago[115].

Un elemento crucial de la analogía propuesta entre Boulé y la «natu-

raleza húmeda» es el significado de la expresión: ella «recibió» al Logos. Afortunadamente, esta misma expresión se repite con ocasión de la unión de la Naturaleza y el Hombre, donde no sólo comporta un significado sexual evidente sino que también describe cómo en esta unión la Naturaleza absorbe al Hombre en su integridad, «recibiéndolo» (14). Si esto es lo que sucede también con el Logos que es «recibido» por Boulé, éste, igual que el Anthropos que vendrá después de él, tendrá que ser liberado de esta inmersión. Y sin duda descubrimos que el primer efecto de la organización esférica del macrocosmos llevada a cabo por el Demiurgo es el salto ascendente del Logos de la Naturaleza inferior hacia su espíritu afín de la esfera más alta. Ahora bien, este resultado del trabajo del Demiurgo concuerda perfectamente con una doctrina cuya mayor expresión se encuentra en el maniqueísmo, pero que también hallamos en otras expresiones del gnosticismo, y según la cual la organización cósmica fue acometida con el *propósito* de liberar un principio divino caído y hecho prisionero en el reino inferior durante el estadio precósmico. No puedo dejar de sentir que todo esto sitúa a la femenina «Voluntad de Dios» en una posición intercambiable con la «naturaleza húmeda»: el Logos es «recibido» en la primera, según el significado que le otorgamos en nuestro tratado; el Logos abandona esta última en un salto ascendente que le conduce hacia sus semejantes en la construcción del universo, construcción que se encontraría entonces en la naturaleza de una «salvación» primordial.

El autor del *Poimandres* sólo ha dejado que algunos rasgos de esta doctrina resulten visibles en su composición. La liberación del Logos a través de la creación del Demiurgo es, en términos del propio *Poimandres*, perfectamente explicable como consecuencia del hecho de que con la definida y estabilizadora organización cósmica su presencia en la Naturaleza inferior no sea ya requerida para mantener separados a los elementos, de forma que podría decirse que éste queda liberado, más que de unos lazos, de una tarea. Queda todavía el hecho de que, terminológicamente hablando, su comunión con Boulé es equivalente a la del Hombre con la Naturaleza, y de que incluso se hace mención a un «vástago» de esta unión: las «almas» como producto de Boulé, lo cual guarda un sorprendente parecido con lo que los valentinianos decían de su Sophía (ver pág. 214). Si volvemos entonces nuestra mirada a las dos entidades que, en nuestra opinión, son versiones alternativas del mismo principio metafísi-

co, la Boulé de Dios y la primera Oscuridad, nos encontramos con la objeción de que algunos atributos de esta última, tales como el miedo o el odio, y su parecido con la serpiente, sólo encajan con una Oscuridad antidivina original de modelo iranio, y no con una Sophía divina, por muy oscurecida y alejada de su fuente que ésta se halle. No obstante, resulta igualmente notable que esta Oscuridad aparezca *después* de la Luz y que tenga que haber surgido *de ésta* (al contrario de lo que sucede en el modelo iranio), o que «se lamente» más tarde: ambos rasgos señalan más en la dirección de la especulación de la Sophía que en la del dualismo primario. De esta forma, el cuerpo del *Poimandres* nos ofrece, más como interjección aislada que como tema de composición autónomo, un débil reflejo de este tipo de especulación cuyos elementos más significativos analizaremos a continuación.

8. La especulación valentiniana

a) El principio especulativo del valentinismo

Valentín y su escuela representan la culminación de lo que, a falta de un nombre más adecuado, hemos estado llamando en este estudio: modelo siroegipcio de especulación gnóstica. El principio que distingue a este modelo es el intento de situar el origen de la oscuridad, y de ahí el de la grieta dualista del ser, ***dentro*** de la misma divinidad, con el fin de desarrollar la tragedia divina, la necesidad de salvación que nace de ésta y la dinámica de esta salvación, como una secuencia de acontecimientos divinos internos. Entendido de forma radical, este principio comporta la tarea de deducir no sólo hechos espirituales tales como la pasión, la ignorancia o la maldad, sino la naturaleza misma de la *materia* contraria al espíritu desde la fuente espiritual primera: su existencia debe explicarse en términos de la historia divina misma, lo cual significa: en términos *mentales*; y, a la vista de la naturaleza del resultado final, más particularmente, en términos de error y fracaso divino. De este modo, la materia sería una función más que una substancia por sí misma, un estado o «afecto» del ser absoluto, y expresión externa y solidificada de ese estado: la naturaleza estable de su calidad externa no es sino el resultado secundario residual de un movimiento de *introspección* en proceso de deterioro, que representa y de alguna manera fija la facultad más limitada de su defección de sí mismo.

Ahora bien, al margen del interés teórico, la importancia religiosa del éxito de esta tarea especulativa reside en la idea de que en un sistema tal el «conocimiento», junto con su opuesto, la «ignorancia», es elevado a una posición *ontológica* de primer orden: ambos son principios de existencia objetiva y total, y no sólo de experiencia subjetiva e individual. Su papel es esencial a la realidad como un todo. La ignorancia no es aquí un *resultado* de la inmersión divina en el mundo inferior, como generalmente sucede en el pensamiento gnóstico, sino la causa principal de la existencia de dicho mundo inferior, tanto su principio generador como su *substan-*

cia permanente: por muy numerosos que sean los estadios intermedios a través de los cuales la materia se relaciona con la única fuente suprema, en esencia demuestra ser la forma oscura y errante de aquello de lo que parece ser lo contrario *—igual que la ignorancia*, su principio fundamental, *es el modo oscuro de su opuesto, el conocimiento.* Porque el conocimiento es la condición original del Absoluto, el hecho primordial, y la ignorancia no es simplemente la ausencia neutral de éste en un tema no relacionado con el conocimiento sino una perturbación que afecta a una parte del Absoluto, que surge de sus propias motivaciones y que da paso a la condición negativa, una condición negativa todavía relacionada con la condición original del conocimiento por el hecho de representar su pérdida o su perversión. Es por ello un estado derivativo y por tanto revocable, igual que su manifestación externa o producto hipostasiado: la materialidad.

No obstante, si ésta es la función ontològica de la «ignorancia», el «conocimiento» asumirá también un estado ontològico que excederá con mucho cualquier valor moral o psicológico que se le atribuya; y su valor redentor en la religión gnóstica en general recibe aquí un fundamento metafisico en la doctrina de la existencia total que lo convierte, de forma convincente, en el único vehículo de salvación, y a esta salvación en un *acontecimiento cósmico* en cada alma. Porque si no sólo la condición espiritual de la persona humana, sino también la existencia misma del universo, está constituida por los resultados de la ignorancia y como una substancialización de la ignorancia, cada iluminación individual por el «conocimiento» ayudará a destruir un sistema basado en ese principio; y, puesto que ese conocimiento finalmente traspone el yo individual al reino divino, desempeñará también un papel en la restauración de la divinidad deteriorada.

Así, este tipo de solución del problema teórico de los primeros comienzos y de las causas del dualismo establecería la posición absoluta de la *gnosis* en el esquema soteriológico: de ser una condición necesaria para la salvación, que todavía requería la cooperación de los sacramentos y de la gracia divina, de ser un medio más entre otros, pasa a ser la forma adecuada de la salvación misma. De este modo se realiza una aspiración original de todo el pensamiento gnóstico. Que el conocimiento afecta no sólo al conocedor sino a lo conocido, que por cada acto «privado» del conocimiento se produce una modificación de la base objetiva, que sujeto y objeto son lo mismo en esencia (aunque no en la misma escala), son

contenidos de una concepción mistica del «conocimiento» que sin embargo pueden tener una base racional en las premisas metafísicas pertinentes. Con el orgullo de que su sistema representaba la solución de la tarea especulativa así entendida, y facilitaba la base teórica para la suficiencia mística de la «gnosis sola», los valentinianos, rechazando todos los rituales mistéricos y los sacramentos, podían decir:

> Los hay que rechazan todo esto y afirman que no es necesario celebrar el misterio de la secreta e invisible potencia por medio de criaturas visibles y corruptibles, ni el misterio de las cosas inconcebibles e incorpóreas por medio de criaturas sensibles y corpóreas. La *perfecta redención* consiste para ellos en el mismo *conocimiento* de la grandeza indecible. Puesto que la «Deficiencia» y la «Pasión» han existido por la «Ignorancia»[116], por eso por medio del conocimiento es destruida toda substancia proveniente de aquélla, de tal modo que es la gnosis redención del hombre interior. Pero no la conciben corporal, pues el cuerpo es corruptible, ni psíquicamente, puesto que el alma procede de la deficiencia y es como la casa del espíritu; por tanto, también la redención tiene que ser espiritual. El hombre interior, el espiritual, es redimido por medio del conocimiento de todas las cosas, y a los tales *les basta con el conocimiento de todas las cosas.* Esta es la verdadera redención. (Ireneo, 1.21.4)

Esta es la gran «ecuación pneumática» del pensamiento valentiniano: el acontecimiento humano individual del *conocimiento* pneumático es el equivalente inverso del acontecimiento precósmico universal de la *ignorancia* divina, y tiene un efecto redentor en el mismo orden ontològico. La realización del conocimiento en la persona es al mismo tiempo un acto en la base general del ser.

Tras anticipar el resultado de la especulación valentiniana, presentaremos ahora el sistema como argumento que sostiene dicho resultado. Ya hemos encontrado, en el pensamiento gnóstico, dos figuras simbólicas distintas cuyo destino representa la caída divina, el Hombre Primordial, masculino, y el Pensamiento de Dios, femenino. En los sistemas típicos de la gnosis siroegipcia, el aspecto falible de Dios queda personificado por esta última figura, normalmente bajo el nombre de Sophía, es decir, Sabiduría, un nombre paradójico si tenemos en cuenta la historia de locura de la que es protagonista. Hipóstasis divina que ya se encontraba en la especulación postbíblica judía, la Sabiduría *(chokmah)* fue concebida co-

mo un agente o ayudante de Dios en la creación del mundo, similar a la hipóstasis alternativa de la Palabra. Ignoramos cómo esta figura, o al menos su nombre, terminó por combinarse con la luna, madre y diosa del amor de la religión de Oriente Próximo, para formar en el pensamiento gnóstico esa figura ambigua que abarca de lo más elevado a lo más bajo, de lo más espiritual a lo más puramente sensual (como se expresa en la combinación Sophía Prunikós, «Sabiduría la Ramera»), y, al carecer de todo tipo de documentación de los estadios intermedios, ni siquiera podemos llevar a cabo una reconstrucción hipotética. Ya con Simón, la figura se había desarrollado totalmente en su sentido gnóstico, pero la elaboración psicológica de su destino era todavía rudimentaria, y su caída se explicaba más como el resultado de un contratiempo provocado por su retoño que como causa de una motivación interna. En otros sistemas precursores de la forma valentiniana, el relato de Sophía es elaborado con mayor o menor extensión, y su aspecto psicológico adquiere cada vez más importancia.

La mayor aproximación a la forma valentiniana es la de los barbelognósticos descrita por Ireneo (1.29) y más conocida recientemente gracias al Apócrifo de Juan. En vista del gran número de condiciones que debían ser representadas por el aspecto femenino de Dios, los barbelognósticos, igual que los ofitas (*ibid*. 30), creyeron necesario diferenciar este aspecto, que dividieron en una Sophía superior y otra inferior, siendo esta última la forma caída de la primera y la portadora de todo el dolor y las indignidades divinas que siguieron a la caída. En ambos sistemas, la diferenciación se expresa con nombres distintos: el aspecto femenino original recibe, por parte de los barbelognósticos, el nombre de Barbeló (posiblemente «Virgen») y de Ennoia; y por parte de los ofitas Espíritu Santo (nombre que para los barbelognósticos representa la forma caída); el nombre de Sophía queda reservado por parte de ambos a la desdichada emanación de ésta, también llamada Prunikós y la Izquierda. Este desdoblamiento de Sophía está más desarrollado en el sistema valentiniano. La proximidad particular de barbelognósticos y valentinianos reside en su desarrollada doctrina del Pleroma[117] y en su utilización del concepto de emisión en pares para nombrar su producción progresiva fuera de la unidad divina de la cual sus miembros parecen ser, según se desprende de sus nombres abstractos, sus distintos aspectos[118].

Con los mismos medios formales, pero en un nivel de disciplina teó-

rica y de diferenciación espiritual más elevado, Valentín y sus seguidores acometieron el tratamiento del mismo tema especulativo. Nuestro análisis al comienzo de este capítulo indicaba ya la doble tarea asumida por la especulación valentiniana: por una parte, mostrar la motivación intrínseca de la degradación divina sin la intervención, ni siquiera participación pasiva, de un agente externo, y por la otra, explicar la materia misma como una condición espiritual del sujeto universal. No defendemos que estos dos temas fuesen las únicas preocupaciones teóricas de los valentinianos (ni siquiera que para ellos la importancia *religiosa* de sus enseñanzas radicase más en lo intelectual que en lo imaginativo), pero el tratamiento de estos temas particulares constituye sin duda lo más original de su pensamiento, y es su contribución a la doctrina gnóstica general la que nos hace considerarlos los más completos representantes de todo un modelo teórico.

El fundador de la escuela, Valentín, nació en Egipto, fue educado en Alejandría y enseñó en Roma entre el 135 y el 160 d. C. aproximadamente. Se trata del único gnóstico que tuvo cierto número de discípulos conocidos por sus nombres, entre los cuales cabe destacar a Ptolomeo y a Marco. Estos fueron a su vez creadores de escuelas y maestros de sus propias versiones de la doctrina valentiniana. El principio teórico del valentinismo invitaba en realidad al desarrollo independiente de las ideas básicas por parte de sus seguidores, y, de hecho, nuestro conocimiento de la doctrina está más fundamentado en las distintas versiones y elaboraciones de la segunda generación que en las auténticas enseñanzas de Valentín, de las cuales es poco lo que se conserva en los relatos de los Padres[119]. La enorme libertad y fertilidad de la teorización de la escuela, la gran riqueza de su diferenciación doctrinal, se manifiesta en el hecho de que sólo sobre el desarrollo del Pleroma dispongamos —entre Ireneo, Hipólito, Epifanio y los *Excerpta* de Teodoto— de no menos de siete versiones diferentes (sin contar con la de Marco), las cuales difieren considerablemente entre sí y revelan gran independencia de pensamiento individual. Sabemos de controversias teóricas sobre ciertos asuntos que provocaron la división de la escuela en varias ramas. A los valentinianos se refiere Ireneo en el siguiente comentario: «Cada uno de ellos inventa algo todos los días, y ninguno es considerado perfecto si no es capaz de producir estas novedades» (1.18.5). No nos resulta difícil entender esta frase si consideramos la naturaleza de la labor acometida por el tipo de teoría gnóstica

de Valentín. Es probable que el desarrollo teórico total fuese alcanzado sólo en la obra de los principales discípulos. En cuanto a las ramas mencionadas, sabemos de una rama anatolia, cuya existencia conocemos por medio de los *Excerpta* de Teodoto, y de la rama itálica, más documentada, a la que perteneció Ptolomeo, aparentemente el más prominente constructor de sistemas. En la siguiente reconstrucción, seguimos de forma resumida el relato general que Ireneo hace de «los valentinianos» (complementado por el de Hipólito), nombre por el cual seguramente hará referencia a Ptolomeo, y sólo de vez en cuando cotejaremos distintas versiones. Allí donde lo consideremos apropiado, insertaremos citas del Evangelio de la Verdad[120], cuya concisión dota al relato doctrinal de un color nuevo y a veces poético. No podemos intentar aquí una interpretación completa del material, a menudo críptico y siempre profundamente simbólico, porque este trabajo requeriría un volumen por sí solo[121]. Sólo nos cabe esperar que los datos facilitados en nuestra introducción, y algunos comentarios que iremos ofreciendo en el curso del relato, ayuden al lector a apreciar los aspectos relevantes de este ingenioso y, a pesar de su enorme rareza, fascinante sistema.

b) El sistema

Desarrollo del Pleroma

Los misterios de los primeros comienzos se introducen con estas solemnes palabras: «El Espíritu Indestructible saluda a los indestructibles. A vosotros os hablo de secretos innombrables, inefables, supercelestiales, que no pueden ser comprendidos ni por las dominaciones ni por las potestades ni por los seres inferiores, tampoco por la combinación completa, y que han sido revelados a la Ennoia del único Inmutable» (Epifanio, *Haer.* 31.5.1-s.). Y éste es el secreto de la doctrina.

En las alturas invisibles e innombrables hubo un eón perfecto y supraexistente. Su nombre es Pre-Principio, Pre-Padre, y Abismo. Nada puede abarcarle. A través de eternidades inconmensurables vivió en el más profundo reposo. Con él estaba Ennoia (Pensamiento), también llamada Gracia y Silencio[122]. Una vez, este Abismo decidió emitir de su interior un principio de todas las cosas, y depositó esta idea, como una semilla, en el seno de Silencio (femenino), que estaba con él, y ésta concibió y alumbró a Intelecto (*Noüs*, masculino), que es semejante al que lo engendró, el único capaz de abarcar la magnitud del Padre. También

recibe el nombre de Unigénito, Padre, y Comienzo de todas las cosas. Junto a él fue emitida Verdad (*Alétheia*, femenino), y ésta es la primera tétrada: Abismo y Silencio, y después Intelecto y Verdad[123].

El Unigénito, dándose cuenta de la razón por la cual había sido engendrado, emitió a su vez con su consorte el par Palabra (masculino) y Vida (femenino), respectivamente, padre de todas las cosas que iban a existir tras él, y comienzo y formación de todo el Pleroma. Por ellos fueron emitidos el Hombre y la Iglesia (*Ecclésia*, femenino), y ésta es la Ogdóada primigenia. Esos eones, emitidos para la gloria del Padre, desearon glorificar al Padre y emitieron emisiones en conyugio. La Palabra y la Vida emitieron diez eones adicionales; el Hombre y la Iglesia doce. Así, a partir de esos Ocho, de esos Diez y de esos Doce, se constituye la Totalidad (Pleroma), de treinta eones, divididos en quince pares. Dejaremos a un lado los detalles de este proceso generativo que surge tras la Ogdóada, y nos limitaremos a señalar que los nombres de los veintidós nuevos eones son en su totalidad abstracciones del tipo de los primeros ocho, es decir, construcciones artificiales y no nombres conocidos de la tradición mitológica. El último eón femenino de la cadena de emisiones es Sophia. «Pleroma» es el término generalizado que sirve para nombrar la diversidad ya explicada de características divinas —cuyo número reconocido es treinta—, que forman una jerarquía y constituyen en su conjunto el reino divino. Normalmente, el Pre-Padre o Abismo está incluido en este número, pero incluso esta regla admite una excepción[124].

La crisis del Pleroma

El Pleroma no es un conjunto homogéneo. Unicamente el Intelecto Unigénito puede conocer al Pre-Padre, del que ha sido engendrado directamente: para el resto de los eones, éste seguirá siendo invisible e incomprensible. «Era una gran maravilla que estuvieran en el Padre y no Lo conocieran» (EvV 22:27-s.). De forma que sólo Noüs disfrutaba de la contemplación del Padre y de su infinita grandeza. Deseó entonces comunicar la grandeza del Padre al resto de los eones, pero Silencio le retuvo por voluntad del Padre, quien quería que todos ellos reflexionaran sobre el Pre-Padre y deseasen conocerlo. Así, los eones desearon secretamente contemplar al que había engendrado su semilla y buscar la raíz sin principio. «Sin duda, el Todo [el mundo de los eones = el Pleroma] buscaba a Aquel del cual había surgido. Pero el Todo estaba dentro de El, ese

Uno Incomprensible e Inconcebible que es superior a todo pensamiento» (EvV 17:4-9). (Este es el comienzo de una crisis en el Pleroma, ya que su armonía descansa en su orden natural, y éste en la observación de sus límites inherentes por parte de sus miembros; miembros que, siendo sujetos espirituales, no pueden renunciar a la aspiración de conocer más de lo que sus límites permiten y de suprimir así la distancia que los separa del Absoluto.) El último y más joven (más externo, por tanto) de los eones, Sophía, dio un enorme salto hacia delante y cayó en una pasión, fuera del abrazo de su consorte. Esa pasión se había originado en vecindad con Intelecto y con Verdad, pero ahora infectó a Sophía y se abrió camino en ella de modo que ésta perdió el juicio, pretendidamente por amor, y en realidad por insensatez o presunción, ya que, a diferencia del Intelecto Unigénito, ésta no gozaba de la comunión con el Padre. «El Olvido no vino a existir cerca del Padre, aunque vino a existir por El» (EvV 18:1-3). La pasión era una búsqueda del Padre, porque quería conocer su grandeza. Sin embargo, fracasó en ese intento, porque lo que quería conseguir era imposible, y así se encontró en gran agonía, en la dulzura de la profundidad del Abismo[125], en cuyo interior su deseo la llevaba a hundirse más y más, y hubiera terminado absorbida, disuelta en la substancia universal, si no se hubiera levantado contra el poder que consolida al Todo y lo mantiene alejado de la Grandeza inefable. Este poder se llama Límite *(hóros):* y por éste fue detenida, consolidada, y devuelta a sí misma, convencida también de que el Padre es Incomprensible. Así, abandonó su primera intención y la pasión que ésta había engendrado[126]. No obstante, éstas continúan viviendo por ellas mismas como una «substancia amorfa».

Consecuencias de la crisis. Función del límite

La pasión y la recuperación de Sophía producen un efecto más allá del Pleroma. La substancia amorfa que, en su lucha por lo imposible, ésta alumbró es la objetivación de su propia pasión; y a la vista de ésta, y reflexionando sobre su destino, se siente conmovida por distintas emociones: tristeza, miedo, confusión, asombro, arrepentimiento. Estas emociones se encarnan a su vez en ausencia de forma, y su serie completa, desarrollada en variantes siempre nuevas por cada pensador, juega un importante papel ontològico en el sistema: «De aquí —dicen— recibe su primer origen la substancia de la materia: de la ignorancia, de la tristeza, del temor y del estupor» (Ireneo, 1.2.3). «Fue esta ignorancia sobre el Padre la res-

ponsable de la Angustia y del Terror. La Angustia se hizo densa como la niebla, de forma que nadie pudo ver. Por tanto el Error se fortaleció [es decir, asumió la subsistencia]; elaboró su propia Materia y el Vacío» (EvV 17:9-16). La transición actual hacia la materia sucede sólo en el estadio representado por la Sophía inferior, momento en el que procederemos a su análisis. Como ya sabemos, la primera Sophía fue purificada y apaciguada por el Límite, uniéndose a su consorte, y restaurándose así la integridad del Pleroma. Pero, una vez concebida y siendo ahora efectiva, su Intención no puede deshacerse sin más: junto a la Pasión originada por ésta, se separa de ella y, al quedarse en el interior del Pleroma, es arrojada fuera de éste por el Límite. Como el impulso natural de un eón, este complejo de estados mentales independiente se convierte en una substancia espiritual hipostasiada, si bien amorfa y sin figura, ya que finalmente se trata de un «aborto» alumbrado sin haber sido concebido. Por esta razón, también lo llaman «fruto débil y femenino».

El Límite tiene así una función doble, de apaciguamiento y de separación: en el primer caso se llama Cruz, y en el segundo, Límite. Ambas funciones son ejercidas en dos lugares diferentes: entre el Abismo y el resto del Pleroma, con el objeto de delimitar a los eones engendrados de Padre no engendrado, y fue así como encontró a Sophía en su ciega búsqueda; y, de nuevo, entre el Pleroma como un todo y el exterior, es decir, la substancia de la pasión arrojada, con el objeto de poner al Pleroma a salvo del regreso de la perturbación del exterior[127]. En la secuencia del drama, el único papel que se enfatiza es el que éste desarrolla en las fronteras exteriores: «Separa el mundo del Pleroma» (*Exc. Theod.* 42.1). Sus funciones más espirituales, como la de restaurar la armonía perdida del Pleroma, pasan a ser funciones de Cristo, dejando al Límite un papel fundamentalmente protector. El significado de esta peculiar figura, que aparece sólo cuando se produce el error de Sophía, y que no ha sido emitida con el Pleroma mismo, es precisamente éste: que a través de la aberración de Sophía se produce un cambio decisivo en el orden divino, un cambio que hace necesaria esa función: posee su integridad no ya de forma sencilla e incuestionable sino en contraste con una negatividad situada en el exterior. Esta negatividad es el residuo de la perturbación que, *a través* de la conversión de Sophía y de la *separación* que implicó, se ha hipostasiado como un reino positivo por sí misma[128]. Sólo a este precio el Pleroma podía desembarazarse de ésta.Así, el Límite no se encontraba en los planes

de la constitución original de la Totalidad, es decir, de la expresión intrínseca libre y adecuada de la divinidad, y se hizo necesario por la crisis, como un principio de consolidación y de separación protectora. La aparición de la misma figura es por tanto un símbolo del dualismo inicial ya que surge dialécticamente del mismo Ser original.

Restauración del Pleroma

Como la ignorancia y lo amorfo habían aparecido en el interior del Pleroma, una profunda perturbación se apoderó de los eones, quienes dejaron de sentirse seguros y temieron que algo similar les ocurriese a ellos. Asimismo, la existencia continuada del producto de la ignorancia corregida, de lo amorfo, aunque expelida, se convierte en su condición presente en un reproche constante para Sophía, quien se lamenta profundamente del «aborto» y perturba a los eones con sus suspiros. Éstos se unen, por tanto, en oración y ruegan al Padre para que les conceda la emisión de un nuevo par de eones, Cristo y el Espíritu Santo, quienes tendrán un doble cometido: restaurar la verdadera serenidad en el interior del Pleroma, y, de ahí, cuidar del residuo amorfo y darle forma. De este modo Cristo (la parte masculina que representa el par) es el primer y único eón que tiene un papel a un lado y a otro del Límite, mientras el eón Jesús, emitido con posterioridad, está destinado a llevar a cabo, exclusivamente, la misión externa.

De esta forma, el desarrollo conduce, paso a paso, hacia el exterior, debido a la necesidad impuesta por el fracaso, el cual, una vez producido, sostiene la realidad y requiere una reparación. En primer lugar, para proteger a cualquier eón de un destino similar, Cristo establece una nueva armonía en el Pleroma, y lo hace informando a los eones sobre la cualidad incognoscible del Padre, es decir, entregándoles la gnosis («porque ¿qué podía necesitar el Todo sino la Gnosis del Padre?», EvV 19:15-s.), y reconciliándolos con la distribución de rangos, de modo que la conciencia de la unidad espiritual que engloba sus diferencias no permita que surjan aspiraciones individuales. Así, éstos alcanzan el perfecto reposo. Como fruto de su unidad, todos juntos, contribuyendo cada uno con lo mejor de su esencia, emiten un eón adicional (y sin par), Jesús, en el cual se concentra la Totalidad, por así decir, y queda simbolizada la unidad reconquistada de los eones. Más tarde, este «fruto perfecto del Pleroma», que contiene todos sus elementos, llevará como Salvador la Totalidad al

Vacío, en el cual el residuo de la pasada perturbación, «formada» mientras tanto por Cristo, continúa aguardando la salvación[129].

Acontecimientos en el exterior del Pleroma

Al principio es Cristo el que se encarga de cuidar de la substancia amorfa, porque ésta forma todavía parte de su tarea de restaurar la paz del Pleroma, una paz que la tristeza del «aborto» y la desesperación de su culpable madre no permitirán que sea duradera. No es posible deshacer lo hecho: incluso si se considera un error, el pensamiento de un eón constituye la realidad y continúa viviendo en sus efectos. Ahora, la Intención o el Deseo de Sophía, hipostasiada en su separación de ésta, es un nuevo ser: la Sophía inferior o Achamot[130]. Vimos antes que esta Intención, junto con la Pasión, tenía que «proyectarse en los espacios de la Sombra y del Vacío» y que se encuentra ahora fuera de la Luz y de la Totalidad, como aborto amorfo y sin figura. Cristo, extendiéndose sobre la cruz[131], le dio forma con su propia potencia, otorgándole una forma hecha sólo de substancia, y todávía no de conocimiento, tras lo cual regresó al Pleroma, dentro del Límite, dejándola con la conciencia despierta de su separación del Pleroma y su anhelo de éste. Esta situación marca el inicio de una tarea redentora cuyo cumplimiento requiere un largo camino de sufrimiento y de sucesivas intervenciones divinas. Ya que Cristo no debía abandonar el Pleroma —su tarea principal encontrándose en el interior de éste— y que la imperfecta hipóstasis femenina podía perfeccionarse sólo a través de un emparejamiento espiritual permanente, todo lo que Cristo podía hacer por ella era otorgarle esa primera forma sobre la Cruz[132].

Sufrimientos de la Sophía inferior

Tras haber ganado la conciencia por medio de la forma que le otorgara Cristo, Sophía, traicionada, se lanza impetuosamente a la búsqueda de la luz desvanecida, pero no puede alcanzarla porque el Límite obstaculiza su carrera. Sophía no puede atravesarlo por estar mezclada con la Pasión original, y obligada a permanecer sola en la oscuridad exterior cae presa de todos los sufrimientos que existen. Al hacer esto, repite en su propio nivel la escala de emociones que su madre experimentó en el Pleroma, con la única diferencia de que estas pasiones adoptan ahora la forma de estados definitivos del ser, y de que como tales éstos pueden convertirse en substancia del mundo. Esta substancia, psíquica y material a un

tiempo, no es entonces más que una forma oculta y extraña a sí misma del Espíritu, una forma solidificada a partir de actos que devienen condiciones habituales, de un proceso interno que deviene hecho externo. La importancia capital que este punto tenía en la especulación valentiniana queda patente en el número de variantes que desarrollan la escala de las emociones, a cuyos distintos componentes se hace referencia en términos de «substancia»[133]. El mismo hecho de que la correlación de emociones y elementos no esté fijada en detalle y varíe notablemente de un autor a otro —probablemente, incluso, en el pensamiento de un mismo autor— ilustra el modo en que el tema era revisado una y otra vez. El relato que hemos estado utilizando principalmente hasta ahora ofrece, llegado este punto, la siguiente serie de emociones: *lamento*, por no poder apresar la luz; *temor*, de que junto con la luz también la vida podría abandonarla; *perplejidad* añadida a estas emociones; y todas ellas unidas por la cualidad básica de la *ignorancia* (considerada un «afecto»). A esta situación siguió un nuevo estado del intelecto: el *giro* (conversión) hacia el Dador de Vida. «Tal fue —según enseñan— la constitución y substancia de la materia, de la que provino este mundo. En la conversión tiene su origen toda el alma del mundo y la del Demiurgo.» En términos numéricos, que son prácticamente la única constante en esta parte de la teoría, contamos con cinco afectos en total, cuatro negativos o muy oscuros («pasiones» en sentido más estricto), y uno positivo o semibrillante. El último, aquí llamado «conversión», y en otras partes (Hipólito) también «súplica» y «oración», es el origen de todo lo psíquico en el mundo, y está situado, en términos de rango, entre la materia y el espíritu. Las cuatro pasiones ciegas son por supuesto las fuentes de los cuatro elementos tradicionales de la materia. Más adelante se analizará la posición especial de la «ignorancia», como común denominador de los otros *tres*, en esta correlación. Por lo que se refiere a este otro grupo de tres, el «lamento» y el «temor» aparecen casi siempre mencionados en las enumeraciones, la «confusión» *(aporía)* aparece a menudo reemplazada por la «consternación» o «sobresalto» *(ékplexis),* y algunas veces la tríada se convierte en una tétrada por la adición de la «risa», cuyo correlato físico es la substancia luminosa que se encuentra en el universo (por ejemplo, la del sol y las estrellas, concebida de forma diferente al fuego): «Pues a veces lloraba y se acongojaba, según dicen, por haber sido abandonada sola en la Oscuridad y en el Vacío; a veces daba en pensar en la luz que la había abandonado, y enton-

ces cobraba ánimos y reía; para volver luego a sus temores y quedar de nuevo sumida en consternación y estupor» (Ireneo, 1.4.2).

El origen de la materia

Una vez la Madre hubo sentido todas estas pasiones y, apenas había salido de ellas, se volvió hacia la luz de Cristo que acababa de desvanecerse y suplicó; los eones se apiadaron de ella y como Cristo no podía volver a salir del Pleroma, acordaron enviar al «fruto común» del Pleroma, Jesús, para que fuera el consorte de la Sophía exterior (siendo éste el único eón que no tenía esposa) y la curara de las pasiones que tanto la habían hecho sufrir en su búsqueda de Cristo. Acompañándole, se encontraban los ángeles que habían sido emitidos con él como escolta. Tras salir del Pleroma, éste encontró a Sophía en las cuatro primeras pasiones: temor, lamento, confusión y súplica, y la curó de ellas impartiéndole la «información» del conocimiento (ya que su anterior «formación» lo fue sólo de substancia). Jesús apartó de ella esas pasiones, pero no las abandonó ya que habían sido hechas con las de la Sophía superior; por otro lado, no podía aniquilarlas, sin más, porque éstas se habían convertido en «estados habituales y efectivos», eran a su modo eternas y propias de Sophía. Por tanto, Jesús sólo las apartó de Sophía, es decir, las hizo externas y las solidificó como substancias independientes. De este modo, la aparición del Salvador provoca, por un lado, que Sophía se libere de sus pasiones y, por otro, la creación de las cosas externas[134]; a continuación el Salvador causa «potencialmente» (hace posible) la subsiguiente creación demiùrgica. A partir de un afecto y un fundamento incorpóreos convierte las pasiones en materia, una materia todavía no corpórea. Luego, les comunica la capacidad y la tendencia natural de entrar en compuestos y formar cuerpos, de modo que se originan dos tipos distintos de substancia: la substancia mala, a partir de las pasiones, y la substancia susceptible, a partir de la conversión. Y Achamot, liberada de sus afectos, «recibe» con alegría la visión de las luces que rodean al Salvador, es decir, de su escolta de ángeles, y a partir de esta concepción alumbra un fruto pneumático a su imagen. Este es el origen del elemento pneumático en el mundo inferior. (Recopilado a partir de Ireneo, *Exc. Theod.,* e Hipólito.)

Derivación de los elementos individuales

Como ya se ha indicado, cada correlación de elementos y pasiones

presenta profundas variaciones en las numerosas versiones de esta parte de la doctrina. La creencia más generalizada es que la conversión o súplica tuvo como resultado el «alma» del mundo, así como del Demiurgo y de todo lo psíquico, y que los elementos materiales fueron consecuencia del resto de las pasiones: por ejemplo, de las lágrimas se obtuvo la substancia húmeda; de la risa, la luminosa; del lamento y el sobresalto, los elementos más sólidos del cosmos. «Los elementos corpóreos del mundo proceden, como ya hemos dicho, del estupor y de la angustia, así como de lo más innoble. La *tierra*, por la inmovilidad, del estupor; el *agua*, por el movimiento, del temor; el *aire,* por la fijación, de la tristeza; el *fuego* les corresponde a todos ellos como muerte y corrupción, al igual que —según ellos— la ignorancia se esconde en las tres pasiones» (Ireneo, 1.5.4)[135].

En suma, tres esencias se originaron a partir de las experiencias de Sophía: de su pasión, la materia; de su conversión, el alma; de su recepción de la luz del Salvador tras la purificación, el pneuma. A pesar de que esta última esencia era igual a la suya, no podía someterla a una forma. Así se volvió a la forma de la esencia psíquica que había surgido de su conversión.

El demiurgo y la creación del mundo

Con la substancia psíquica, la Sophía inferior forma al padre y rey de todas las cosas psíquicas y materiales, porque éste creó todo lo que viene después de él, aunque sin su conocimiento, guiado por su madre. Es llamado «padre» de las cosas de la derecha, es decir, de las cosas psíquicas, «artífice» (demiurgo) de las cosas de la izquierda, es decir, de las cosas materiales, y «rey» de todas ellas, es decir, de todas las cosas que están fuera del Pleroma.

El Error elaboró su propia Materia en el Vacío, sin conocer la Verdad. Se aplicó a sí mismo en la creación de una forma, intentando producir en la belleza un sustituto de la Verdad... Al carecer de raíces, siguió inmerso en la niebla con relación al Padre mientras se afanaba en preparar Obras y Olvidos y Terrores para atraer, con su ayuda, a los que están en el Medio y así hacerlos prisioneros. (EvV 17:15-35)

Este crea siete cielos, que al mismo tiempo son ángeles, sobre los cuales habita. Por tanto, también recibe el nombre de Hebdómada, igual que

su Madre, que está por encima de él, es conocida por Ogdóada. En esta posición él es «el Lugar del Medio»[136], y está situado por debajo de Sophía y por encima del mundo material que ha formado. En otro aspecto, la Madre, la Ogdóada, está en el medio, es decir, por encima del Demiurgo pero por debajo del Pleroma, fuera del cual permanece «hasta la consumación».

La relación ontològica entre Sophía y el Demiurgo obtiene su mejor expresión en la sentencia «Sophía se llama "pneuma", el Demiurgo se llama "alma"» (Hipólito, VI.34.1). En cuanto al resto, el Demiurgo de los valentinianos conjuga todas las características del dios del mundo ya familiares para nosotros y que trataremos por tanto brevemente: en primer lugar, su *ignorancia,* a la que los valentinianos otorgan especial énfasis y que está sobre todo relacionada con las cosas que se encuentran por encima de él. Estas cosas, entre las que se incluye a su madre, le seguirán siendo totalmente desconocidas; pero también por lo que se refiere a sus propias creaciones, situadas por debajo de él: «es insensato y necio, y no sabe lo que hace ni lo que elabora» (Hipólito, VI.33), lo cual permite que mientras cree que actúa por su propia voluntad esté llevando a cabo los designios de su madre[137]. En su ignorancia se basa, por tanto, el segundo rasgo más importante que comparte con la concepción gnóstica general del Demiurgo: el *orgullo* y la presunción por los que se cree solo y por los que se declara Dios único y supremo. Así, preso del error, es finalmente iluminado por Sophía y por medio de lo que ésta le enseña aprende y reconoce lo que se encuentra por encima de él; no obstante, guarda para sí el gran misterio del Padre y de los eones en el cual ha sido iniciado por Sophía[138] y no lo da a conocer a ninguno de sus profetas -si por propia voluntad o por la de Sophía, no se menciona—, aunque casi con toda seguridad eso se debe a que el mensaje pneumático y la iluminación no pueden ser transmitidos correctamente a través de un agente psíquico. Para comunicar la gnosis salvadora a los elementos pneumáticos de la creación, Sophía debe por tanto acudir a un agente propio, la encarnación de los eones Jesús y Cristo del Pleroma en la persona del Jesús histórico. Su advenimiento es preparado, paradójicamente, por los profetas, profetas del Demiurgo aunque a través de su boca la Madre, desconocida para él, enviase con frecuencia sus mensajes, que de esta manera se infiltran en los del dios del mundo. Los profetas no son tratados siempre con tanta tolerancia, y en cierto momento,ellos y la Ley son duramente

llamados «necios e ignorantes de todo, hablaron del Demiurgo como de un Dios, según su opinión, necio» (Hipólito, VI.35.1).

Una actitud más moderada y reflexiva hacia la Ley Mosaica, por otra parte, es la expresada en la *Carta a Flora* de Ptolomeo, escrita para calmar los escrúpulos de una dama cristiana educada. El escritor pasa verdaderas calamidades para dejar claro desde el inicio que, aunque sin duda no es la obra del Padre Perfecto, la Ley de Moisés tampoco es obra de Satán; tampoco el mundo: ambos son obra de un dios justo. Aquellos que atribuyen la creación y la legislación a un dios maligno están tan equivocados como los que adscriben la Ley al Dios supremo: los primeros se equivocan porque no conocen al dios justo, los últimos, porque no conocen al Padre del Todo. De la posición intermedia de un dios legislador, se sigue una actitud intermedia hacia su Ley; la cual, sin embargo, no coincide del todo con el Pentateuco. La Ley se divide en partes: preceptos establecidos por «Dios», preceptos atribuidos a Moisés, y algunos mandamientos introducidos por los ancianos. Los preceptos que vienen de «Dios» son de tres clases diferentes: la ley pura, sin mezcla maligna, que el Salvador no vino a abolir sino a completar, porque todavía era imperfecta (el decálogo, por ejemplo); la ley teñida de maldad e injusticia, que el Salvador abolió porque era extraña a su naturaleza y a la de su Padre (el «ojo por ojo», por ejemplo); y la ley simbólica de cosas pneumáticas y de otro mundo, cuyo significado literal y sensible el Salvador tradujo a un significado espiritual (las leyes rituales). No siendo ni el Padre Perfecto ni el demonio, el «Dios» que ordenó esta Ley sólo podía ser el Demiurgo, el hacedor de este universo, de substancia diferente a la de ambos, situado en un rango intermedio entre los dos, y llamado por tanto «principio intermedio». El Demiurgo es inferior al perfecto Dios ingénito, superior a su adversario, ni bueno como el primero ni malo e injusto como el segundo, pero correctamente llamado «justo» y árbitro de su modelo de justicia (de clase inferior a la del Padre).

Esta es la visión más caritativa del Creador en toda la gnosis de Sophía, dentro y fuera de la escuela valentiniana. El siniestro Yaldabaot de los barbelognósticos, por ejemplo, se acerca mucho más a la figura de su adversario. No obstante, un último análisis nos demuestra que éstas no son sino variaciones de distintos estados de ánimo[139] en el desarrollo de un tema básico, y los rasgos que hemos encontrado a lo largo de todo nuestro estudio en relación con la «teología» gnóstica del dios del mundo son los mismos del demiurgo valentiniano.

Por lo que se refiere a la creación del mundo la especulación valentiniana se une generalmente a una corriente común de ideas gnósticas, y sólo algunas peculiaridades menores son específicas de la escuela. Haremos mención de dos de éstas, relacionadas con el Demiurgo. Del mismo modo que el Demiurgo es una criatura de la Madre generada a partir de la substancia psíquica, el Demonio, también llamado «Cosmocrátor», es una criatura del Demiurgo generada a partir de la «substancia espiritual de la maldad», que a su vez fue generada por el «lamento» (en otras partes por la «perplejidad»); y de aquí se extrae la sorprendente enseñanza según la cual Satán (con los demonios), siendo el *espíritu (pneuma)* de la maldad, *conoce* todas las cosas que están en lo alto, mientras que el Demiurgo, siendo sólo psíquico, no las conoce (Ireneo, 1.5.4). Si el lector no comprende cómo un «espíritu» de la *maldad* que disfruta del genuino privilegio del espíritu, el del conocimiento, es compatible con la posición ontològica del pneuma en el sistema, ni cómo una gnosis más elevada sin santificación del conocedor puede ser compatible con la concepción salvadora de la gnosis como tal, no se encontrará en una situación peor que la de este escritor.

Otra característica original del relato valentiniano de la creación resulta instructiva en relación con la cuestión tan debatida del «platonismo» de los gnósticos[140]. El mundo fue creado según la imagen del mundo invisible del Pleroma por un Demiurgo que cumplía, sin saberlo, los designios de su madre. No obstante, su ignorancia no era total, como se demuestra en la siguiente cita, en la cual queda claro que éste tenía al menos una idea incorrecta y deformada del mundo superior:

> Además, el Demiurgo quiso imitar la ilimitación, la eternidad, la infinitud y la intemporalidad de la Ogdóada superior, pero no pudo imitar su esencia eterna e inmutable, ya que él mismo era sólo el fruto de una deficiencia. Entonces expresó el ser eterno de la Ogdóada en tiempos, en períodos y en series de numerosos años, pensando imitar, gracias a la multiplicación del tiempo, la infinitud de la Ogdóada. Entonces se le escapó la verdad y siguió la mentira. He aquí por qué su obra deberá ser destruida en la plenitud de los tiempos. (Ireneo, 1.17.2)

Por supuesto, estamos ante una parodia del famoso pasaje del *Timeo (37c-ss.)* en el que Platón describe la creación del tiempo como la «imagen móvil de la eternidad». El vasto vacío que separa el espíritu de *esta*

imitación de *su* original resultará evidente para cualquiera que se moleste en comparar ambos pasajes.

Salvación

La especulación sobre los principios que proporciona la ontología en la que se basa el resto de las enseñanzas valentinianas, es el aspecto fundamental del valentinismo. La teoría valentiniana del hombre y de la ética aparecerá más tarde en un contexto diferente. Con respecto a la doctrina de la salvación, su idea principal fue ya analizada en la introducción a este capítulo en conexión con la esencia de la especulación misma. Abordaremos ahora con mayor detalle cómo fundamentaron los valentinianos la suficiencia metafísica de la *gnosis* con relación a la salvación basándose en la misma naturaleza del ser universal, infiriendo la existencia y condición del mundo inferior, y con éste la existencia y la condición de la entidad compuesta «hombre», de la *ignorancia* de un eón, y reduciendo la totalidad del sistema físico a categorías espirituales. La especulación valentiniana, según sus propios criterios, sintetiza el viaje de la caída, la odisea de la ignorancia, en forma de conocimiento; de ahí que proponga que la existencia es víctima de lo primero y agente de lo segundo. En el pasaje de Ireneo citado en la página 203, la «perfecta redención» aparece definida como «conocimiento de la grandeza indecible». A esta cita sumaremos unas líneas del Evangelio de la Verdad cuya elíptica expresión de la idea, dirigida a los iniciados, sería difícilmente comprensible con todas sus implicaciones especulativas. «Puesto que el Olvido [el mundo inferior] nació porque ellos [los eones] no conocían al Padre, por eso si ellos aspiran a un conocimiento del Padre, el Olvido vuelve a la no existencia de forma instantánea. Ese es, pues, el Evangelio de El, a quien ellos buscan y el que [Jesús] reveló al Perfecto» (EvV 18:7- 14). Sólo nos queda decir algo sobre la razón por la cual hay hombres que deben ser salvados.

Volvemos al enunciado según el cual de las tres substancias —materia, alma y espíritu— que habían nacido, Sophía sólo pudo «formar» a las dos primeras, pero no al pneuma, porque éste estaba hecho de la misma esencia que ella. Este fruto de Sophía debía, por tanto, pasar a través del mundo para ser «informado» durante su tránsito. El Demiurgo es un instrumento inconsciente de este proceso. Como parte y como punto final de su propia creación, el Demiurgo da forma al hombre terrenal e insufla en

él al hombre psíquico. El elemento pneumático, que la Madre alumbró a partir de la visión de los ángeles, era invisible para él porque pertenecía a la esencia de la Madre, y podía ser depositado secretamente en la criatura de ésta. Así, por medio de su ayuda inconsciente, la semilla espiritual fue implantada en el alma y el cuerpo humanos, una semilla que debía permanecer allí, como en una matriz, hasta crecer lo suficiente para recibir al Logos. El pneuma reside en el mundo para ser preformado allí y finalmente alcanzar la «información» a través de la gnosis. Este era el deseo secreto que la Madre tenía en mente durante la creación demiùrgica. La gnosis misma termina por descender a una humanidad suficientemente preparada por medio de Jesús unificado a Cristo: desciende sobre el Jesús humano durante su bautismo en el Jordán y se separa de él antes de la pasión, de modo que la Muerte es engañada. El sufrimiento del Jesús mortal no tenía otra significación sino la de la estratagema[141]. La «pasión» real era la pasión precósmica de la Sophía superior e inferior, y eso es lo que hizo a la salvación necesaria y no lo que trajo la salvación. Tampoco hubo nunca un «pecado original» del hombre, una culpabilidad del alma humana: lo que hubo en su lugar fue la culpabilidad anterior al tiempo de un eón, una rebelión divina, cuya reparación requería la creación del mundo y del hombre. Así, el mundo, desconocido para su creador directo, existe a causa de la salvación, no la salvación a causa de lo sucedido dentro de la creación y a la creación. Asimismo, el objeto real de la salvación es la divinidad misma; su tema, la integridad divina.

Los espíritus transformados por el conocimiento permanecen en la Mediedad de la Ogdóada, donde su Madre, Sophía, vestida con ellos, espera la consumación del mundo. Su salvación final se produce cuando todos los elementos pneumáticos del mundo han sido «formados» y perfeccionados por el conocimiento. Los espíritus, entonces, separados de sus almas, entran con su Madre en el Pleroma, que se convierte en la cámara nupcial donde se lleva a cabo el matrimonio de Sophía con Jesús, y el de los espíritus con sus consortes, los ángeles que rodean a Jesús. A continuación, la Totalidad es restaurada en su integridad; la grieta original queda reparada, la pérdida pretemporal recobrada; y la materia y el alma —la expresión de la caída— y su sistema organizado, el mundo, dejan de existir. Una vez más, y como conclusión, dejamos que sea el Evangelio de la Verdad el que hable.

El Padre... revela lo que de Sí Mismo estaba oculto (lo que de Sí Mismo estaba oculto era Su Hijo), de modo que, por la compasión del Padre, los eones pueden conocerlo y abandonar su dura búsqueda del Padre, reposando en El, sabiendo que el reposo consiste en esto: después de haber subsanado la Deficiencia, El abolió la Forma. Su Forma es el Cosmos, al cual él (¿el Hijo?) ha sido sometido. Porque el lugar en el que hay envidia y disensión es Deficiencia, y el lugar en el que hay Unidad es Plenitud. Puesto que la Deficiencia nació porque ellos no conocían al Padre, en el mismo instante en que conocieron al Padre, la Deficiencia desapareció. Igual que la ignorancia de una persona desaparece por propia voluntad cuando ésta aprende; como la oscuridad se disuelve ante la aparición de la luz; así la Deficiencia se disuelve en el hecho de la Plenitud. Por tanto, a partir de entonces, la Forma dejó de ser aparente, y desapareció fundida en la Unidad —porque ahora sus obras se han vuelto iguales— cuando la Unidad perfeccionó los espacios. (Ev 24:11-25:10)

Apéndice I.
La posición del fuego entre los elementos

Hemos visto que los elementos de la materia derivaron de las distintas emociones que sufrió Sophía. El número de estas emociones ha sido fijado en tres o cuatro, dependiendo de que la «ignorancia» esté incluida o no entre éstas. La condición básica de la errante Sophía —anterior a su diferenciación en forma de conjunto de afectos— es la ignorancia. Por otro lado, en enumeraciones de la serie completa de los afectos, la ignorancia, que encabeza la lista y está unida al resto por un sencillo «y», parece formar parte de la serie. No obstante, la ignorancia nunca es uno de ellos sin más, y, al precederlos en su génesis, es también considerada, más que una condición aparte, su *genus* y su principio común. De hecho, estrictamente hablando sólo existen tres afectos o pasiones —tristeza, temor, estupor (o perplejidad) — y de éstos se dice que «todos ellos están *sumidos en la ignorancia»,* o que «la ignorancia es inmanente a los tres». Esto explica cómo la curación de los afectos de Sophía puede efectuarse a través de la comunicación del conocimiento, su «formación en el conocimiento», ya que ésta restaura su condición fundamental. Ahora bien, teniendo en cuenta que los elementos de la materia debían mantener un correlato exacto con los afectos, como principios originarios de los primeros, y que el número tradicional de elementos era cuatro, la ignorancia debía convertirse en un principio *particular* para alcanzar ese número, si bien por

esta correlación no debe perder su condición única de principio *general* de todos ellos. Los valentinianos aprovecharon esta dificultad aparente para resaltar el papel fundamental de la ignorancia en su sistema ontològico: la ignorancia del reino mental se corresponde con el fuego en el reino físico, el cual, como su arquetipo, no es tanto un elemento entre elementos, como una fuerza activa en todos ellos. Así, como citamos en la página 214, la tierra se corresponde con el estupor, el agua con el temor, el aire con la tristeza; «el fuego les corresponde a todos ellos como muerte y corrupción, al igual que —según ellos— la ignorancia se esconde en las tres pasiones». Los valentinianos, que no estaban realmente interesados en la elaboración de una teoría física como tal, establecieron que el fuego ocupaba una posición eminente entre los elementos pensando sólo en términos de correlación espiritual. Podemos encontrar dicha elaboración del lado físico en los *Excerpta* de Teodoto 48.4: «En los tres elementos el fuego se agita, difunde, agazapa, se enciende con ellos y con ellos perece, no teniendo para sí un lugar reservado como los demás elementos de los que se hacen los cuerpos compuestos». Esto, por supuesto, recuerda la posición del fuego en Heráclito, una posición que fue retomada y desarrollada por los estoicos en su cosmología. En la versión estoica, la doctrina era tan conocida en la época que el papel fundamental del fuego en el sistema de la naturaleza valentiniano debe considerarse un préstamo deliberado que combina con la aceptación de un esquema cosmológico su valoración por el espíritu anticósmico. Así es como los estoicos vieron la posición cósmica del fuego: «Esta esencia caliente y enardecida es tan abundante en toda la naturaleza que en ésta asume el poder de la procreación y la causa del nacimiento» (Cicerón, *Nat. deor.* II.9.28). Para los estoicos se trata de «fuego racional», «el Intelecto enardecido del Universo», el elemento más verdaderamente divino del cosmos. Pero lo que para los estoicos es el portador de la Razón cósmica, para los valentinianos es, con la *misma* omnipresencia en toda la creación, la encarnación de la Ignorancia. Donde Heráclito habla de «fuego eterno», ellos hablan del fuego como «muerte y corrupción» de todos los elementos. No obstante, incluso estarían de acuerdo en que, por lo que se refiere a la llamada «vida» *cósmica* y a la llamada «razón» *demiùrgica*, ambas están correctamente simbolizadas en el fuego, igual que en muchos sistemas gnósticos el Demiurgo es llamado expresamente dios del fuego. Sin embargo, ya que la verdadera naturaleza de ese tipo de «vida» y de «razón» es la

muerte y la ignorancia, el acuerdo se convierte de hecho en una sutil caricatura de la doctrina estoica heraclitiana. Observamos aquí la transición a la concepción del fuego como elemento infernal: como tal lo encontraremos en el «fuego ardiente de la oscuridad» que los maniqueos consideraron una de las propiedades de la «Materia».

Apéndice II. El sistema del Apócrifo de Juan

Ofrecemos aquí un resumen de esta obra capital de la barbelognosis, recientemente publicado y perteneciente a un códice copto en forma de papiro (58 páginas), con el objeto de servirnos de él comparativamente[142]. Con unos personajes no menos numerosos que los del mito valentiniano, representa en ciertos aspectos el paralelismo más próximo al valentinismo, si bien en un nivel intelectual más primitivo en términos generales y falto de la profundidad de conceptos que constituye la originalidad única del pensamiento valentiniano. Por esta misma razón podemos considerarlo, visto en conjunto, más cerca de una expresión del pensamiento común de la gnosis siroegipcia o de Sophía.

El primer dios

Igual que en toda la especulación gnóstica, la revelación del Apócrifo (después de concretar el estadio en que se produce la revelación) comienza con una disertación sobre el Primer Principio ultratrascendente; y aquí nos encontramos con la verbosidad enfática y patética que el «inefable» parece haber inculcado en muchos de sus maestros: las más de cuatro páginas de descripción efusiva dedicadas a la imposibilidad de describir al divino Absoluto —profusión de notas sobre Su pureza, infinitud, perfección, etc., más allá de toda medida, calidad, cantidad y tiempo; más allá de la comprensión, descripción, nombre, distinción; más allá de la vida, beatitud, divinidad, de la existencia incluso— son un ejemplo típico del surgimiento de la «teología negativa», de cuya naturaleza contraproducente sus oradores no dieron muestras de cansancio durante siglos. Más reticentes, con razón, los valentinianos se contentaron en este punto con algunos símbolos eficaces (como «Abismo» o «Silencio»).

Barbeló y los eones (Pleroma)

El Espíritu virginal está rodeado por el agua «pura» [también, viva] de Su luz[143]. La forma en que, a través de Su reflejo en ésta, surge el primer

duplicado espontáneo de la divinidad, que tiene como resultado la hipóstasis de Su Pensamiento, la Primera Ennoia, ha sido ya explicada (ver cita de nota 55). Esta hipóstasis es también el Hombre Primordial (un nombre aplicado más adelante al Padre mismo), «espíritu original», «andrógino», y es llamada Barbeló. En este punto, da comienzo la generación del Pleroma. «Barbeló pidió [al Espíritu virginal] que le concediera una "Presciencia"; Este se la concedió: después de habérsela concedido, la Presciencia se hizo manifiesta [apareció, es decir, abandonó la inmanencia para convertirse en un ser independiente]»[144]. Del mismo modo se produjeron nuevos eones —personificaciones abstractas que se unen al Espíritu invisible y a Barbeló ensalzándolos— hasta que el Pleroma quedó completado, salvo el Hijo Unigénito (Cristo, Ungido) que, de forma más sexual, «nace» a través de Ennoia, después de que ésta haya contemplado «intencionadamente» al Padre. La emisión de los eones en pares, que como tales se convierten en la fuente de una emisión ulterior (el esquema valentiniano, según Ireneo y también compartido con los barbelognósticos) no aparece aquí. Pero el par principal se menciona de repente allí donde se viola: en la aberración de Sophía.

Sophía y Yaldabaot

En este punto, la narración se encuentra con el acontecimiento crucial de crisis e infracción a partir del cual se originó el orden inferior. «Pero nuestra hermana[145] más pequeña, Sophía, siendo un eón, concibió en su interior un Pensamiento; y pensando en el Espíritu [Padre] y en el Primer Pensamiento deseó manifestarse en una imagen salida de sí misma, aunque sin el consentímiento ni la participación del Espíritu; tampoco su compañero en el par había dado su aprobación[146]... Sophía dejó de ver a su consorte e inició su tarea sin el consentimiento del Espíritu y sin el conocimiento de su propio consorte, hinchándose [¿?][147] como producto de su lascivia. Su pensamiento no podía continuar siendo latente [inactivo] y su tarea tuvo su fruto, imperfecto y de aspecto horrible porque lo había producido sin su consorte. Y no se parecía a su Madre, ya que tenía una forma diferente... [de serpiente y león]... Lo arrojó fuera de ella y de aquel lugar de modo que no la viera ninguno de los Inmortales, porque lo había creado en ignorancia. Lo envolvió en una nube luminosa para que nadie lo viera... y lo llamó Yaldabaot. Este es el Primer Arconte. Este obtuvo de su Madre un gran poder; se alejó de ella y abandonó el

lugar en el que había nacido, tomando posesión de un lugar diferente. Yaldabaot creó a su vez un eón que brilla con fuego resplandeciente en el lugar donde mora todavía.»

Los arcontes y los ángeles

«Y se unió a la Sinrazón que lo habitaba, y engendró potestades para sí... [ángeles, según el patrón numérico de los eones incorruptibles, multiplicados por un juego de números no demasiado claro hasta un total de 360]... Estos fueron engendrados a partir del Archiengendrador, el Primer Arconte de la Oscuridad, a partir de Su Ignorancia...» Las potestades principales son doce, de las cuales siete fueron establecidas en los cielos y cinco sobre el caos del mundo inferior (no se mencionan más). Salvo en un caso, los nombres de las siete potestades son nombres del Dios hebreo o corrupciones de éste, y sus sobrenombres de animales (por ejemplo: Elohim, con aspecto de asno; Iaó, con aspecto de serpiente; Adonai, con aspecto de mono) muestran la profundidad del desprecio o el rechazo con que los gnósticos veían a los gobernadores del mundo. Todos estos nombres personifican «el apetito y la cólera».

Pero la verdadera contrafigura del Dios del Antiguo Testamento es su amo y engendrador Yaldabaot. Ya vimos antes cómo éste aseguró su dominio sobre estas criaturas a las que negó el poder que había recibido de su Madre (ver cita de pág. 165). La oscuridad del cuadro se ve de algún modo atenuada al otorgar a cada uno de los siete una potestad mayor (algunos de éstos, en apariencia, copias de los eones correspondientes, como «providencia», «comprensión» o «sabiduría»): que éstos sean realmente lo que sus nombres proclaman o una burla de la «verdad» es algo que el texto no nos permite decidir; pero en vista del papel posterior del «espíritu espurio» como la expresión de vida más característica de los arcontes, la segunda alternativa es la más probable.

Arrepentimiento, sufrimiento
y corrección de Sophía

Ante la jactancia de Yaldabaot, que ignoraba la existencia de un ser superior a su Madre, esta última comenzó a agitarse: la maldad y la apostasía de su hijo, el «aborto imperfecto de la oscuridad», hicieron que comprendiera el error y la culpabilidad en los que había incurrido al actuar sin el consentimiento de su consorte. «Se arrepintió y lloró violentamen-

te, y fue de un lado a otro en la ignorancia de la oscuridad; estaba avergonzada de sí misma y no se atrevía a regresar.» Este es el «sufrimiento de Sophía» en este sistema: se produce *después* de los hechos causados por su aberración y es, por tanto, comparado con el papel crucial y literalmente «substancial» que juega en el sistema valentiniano, un mero episodio emotivo.

En respuesta a su oración de arrepentimiento y a la intercesión de sus «hermanos» los eones, el Espíritu supremo permite que su consorte descienda hasta ella para corregir su deficiencia. No obstante, dada la excesiva ignorancia que se había producido en ella, ésta debe permanecer en la Enéada, es decir, sobre la Ogdóada cósmica, fuera del Pleroma, hasta que su recuperación sea completa. Una vez conseguida esta meta, una voz llega hasta ella: «El Hombre existe, y el Hijo del Hombre» (el primer Dios y el Unigénito).

Creación arcóntica del Hombre (Adán psíquico)

Yaldabaot escuchó esta voz también y, aparentemente (laguna en el texto), también éste produjo en el agua una imagen del Padre Perfecto, el Hombre Primordial, bajo la forma de «un hombre»[148]. Este hecho suscitó en Yaldabaot (igual que sucede con el Rey-Arconte de Mani) una ambición creadora que recibió el apoyo de los siete arcontes. «Vieron en el agua la semejanza de la imagen y se dijeron los unos a los otros "hagamos a un hombre a imagen y semejanza de Dios"». De este modo, la sorprendente forma plural del famoso versículo bíblico, que ha producido tantas interpretaciones místicas dentro y fuera del propio judaismo, suscita aquí un gran interés al adscribir la creación del hombre a los arcontes. La imitación divina, ilícita y equivocada, de las potestades inferiores forma parte de una idea gnóstica muy extendida: algunas veces, un rasgo de la actividad demiùrgica como tal (valentiniana) culmina con la creación del hombre natural; volveremos a ver esta relación cuando analicemos el mito de Mani más detenidamente.

El texto continúa: «A partir de ellos mismos y de todas sus potestades crearon y formaron una forma. Y crearon el *alma* a partir del poder [de cada uno]: la crearon bajo la imagen que habían visto, imitando a Aquel que existe desde antes del comienzo, el Hombre Perfecto». Nos encontramos ante la creación del Adán *psíquico*, únicamente; «a partir de ellos

mismos» significa a partir de su substancia, es decir, «alma», no materia. Cada arconte contribuye con su parte a la creación del «alma», la cual es por tanto séptuple, estando cada parte relacionada con diferentes partes del cuerpo: un «alma ósea», un «alma de médula», etc., mientras el resto de los trescientos sesenta ángeles componen el «cuerpo»[149]. No obstante, la criatura permaneció inmóvil largo tiempo y las potestades no conseguían que se levantara.

La insuflación del hombre pneumático

La presunción y el torpe trabajo de los arcontes tuvieron su efecto sobre la Madre, la cual deseó ahora recuperar la potencia que en su estado ignorante había comunicado a su hijo, el Primer Arconte. Ante sus ruegos, el Padre de la Luz envió a Cristo con sus cuatro «Luminares» (eones), que en forma de ángeles de Yaldabaot (según esta historia, el Dios supremo no escapa a este engaño) le instruyeron sobre la «potencia de la Madre» que estaba en él: «Sopla sobre su rostro parte del espíritu *[pneuma]* que está en ti, y la cosa se levantará». Yaldabaot obedeció y Adán comenzó a moverse. Así, el hombre pneumático entró en el hombre psíquico. Percibimos que, en general, la presencia del pneuma en el hombre creado se explica de dos maneras diferentes: según la primera explicación, ésta sería el resultado de una confusión de la Luz, debida a la propia inclinación descendente (por ejemplo, en el *Poimandres)* o a un designio arcóntico (en Mani); de acuerdo con la segunda, ésta sería, por el contrario, una estratagema de la Luz en su lucha con los arcontes (igual que aquí y en el mito valentiniano). No obstante, la segunda versión no debe considerarse más optimista que la primera, ya que la estratagema no hace sino aumentar una maldad básica, esto es, la de esta substancia divina una vez separada del mundo de la Luz.

Movimiento y contramovimiento

Los arcontes percibieron con abatimiento que la criatura que portaba sus potestades y almas les excedía en sabiduría, y la precipitaron a la región inferior de toda la Materia. El Padre volvió a intervenir, preocupado por la «potencia de la Madre» encerrada ahora en la criatura, y envió al Espíritu Benefactor, una Intelección Luminosa a la que llamó Vida (femenina), que se escondió en su interior, de forma que los arcontes no podían verla. «Es ésta la auxiliadora de la criatura, la que se afana por ella,

la que la sitúa en su perfecto templo, la que la instruye sobre el origen de su error y le muestra su [camino] ascendente.» Adán brilló con la luz que estaba en su interior y su intelección se elevó sobre la de sus creadores.

El Hombre cautivo en un cuerpo material

Entonces éstos tomaron una decisión, de acuerdo con todos los ángeles y todas las potestades. «Causaron una gran confusión [de los elementos]. Lo arrastraron a la sombra de la muerte. Lo modelaron de nuevo con tierra [= "materia"], agua [= "oscuridad"], fuego [= "deseo"] y viento [= "contraespíritu"]... Esta es la prisión, ésta es la tumba del cuerpo con la que el hombre fue vestido para que fuera [para él] la prisión de la Materia.» Así, el hombre terrenal fue completado y puesto por Yaldabaot en el paraíso. (Sobre este punto y sobre la distinción de los dos árboles, ver cita de pág. 125.)

Creación de Eva

Para extraer de Adán la potencia oculta que la Oscuridad perseguía sin poder alcanzar, Yaldabaot extendió sobre Adán una insensibilidad (imposibilidad de saber), y «a partir de su costilla» encarnó la Intelección Luminosa (¿contenida en su interior?) bajo una forma femenina. Pero ésta arrancó el velo de sus sentidos y él, «recuperándose de la embriaguez de la Oscuridad», reconoció su esencia en ella[150]. A través de la Epínoia de Eva, Cristo enseñó a Adán a comer del árbol del conocimiento, que Yaldabaot le había prohibido «no fuera que viese su perfección y reconociera su desnudez con respecto a ésta». Pero la serpiente (en un estadio posterior, ver más adelante) le enseñó la lujuria de la procreación que sirve a los intereses del Arconte.

La lucha por el Hombre:
espíritu y contraespíritu

Cuando Yaldabaot se percató de que, con el conocimiento que habían adquirido, Adán y Eva se separaban de él, los maldijo, los expulsó del «paraíso» y los envolvió en una densa oscuridad. Después, Yaldabaot se vio inflamado de un deseo lujurioso por la virgen Eva, la mancilló y engendró de ella dos hijos: Jahvé, con rostro de oso, y Elohim, con rostro de gato, llamados entre los hombres y hasta nuestros días Caín y Abel. Yaldabaot estableció a Elohim«el Justo» sobre el fuego y sobre el viento (los

elementos superiores), y a Jahvé «el Injusto» sobre el agua y sobre la tierra (los elementos inferiores): juntos gobiernan sobre la «tumba» (es decir, el cuerpo) —¡toda una hazaña en la exégesis del Antiguo Testamento!—. Más aún, Yaldabaot implantó en Adán el deseo de la generación (es decir, el Demiurgo es la «serpiente»), y Adán engendró con Eva a Set, comenzando así la cadena de la procreación. La Madre envió a su Espíritu a las generaciones del hombre para despertar la esencia semejante que estaba en ellos de la impotencia del conocimiento y la maldad de la «tumba». Esta actividad continua del espíritu maternal los prepara para la llegada del Espíritu de los mismos eones divinos que traerán la perfección.

Los arcontes contrarrestan esta acción con la actividad igualmente continua de su «Espíritu Contrahecho»[151], que se introduce en las almas, las hace crecer desmesuradamente, las endurece, las ahoga, las oprime, las aparta del camino con maldad, impidiéndoles saber. La procreación carnal se lleva a cabo también a través de éste.

Institución de la Heimarméne

Debemos mencionar un movimiento más de la Oscuridad en la gran lucha: el decreto de la *heimarméne*, la diabólica invención del Arconte. Al ver el éxito que los esfuerzos del Espíritu tenían en el pensamiento de los hombres, «deseó tomar posesión (controlar) de su facultad para pensar... Tomó una decisión con sus potestades: dejaron que naciera el Sino y, a través de la medida, de los períodos y de los tiempos, encerraron a los dioses de los cielos [planetas y estrellas], los ángeles, los demonios y los hombres, de modo que todos estuvieran sometidos a él y éste [el Sino] se enseñorease sobre todos ellos: ¡un plan en verdad malvado y perverso!».

A la larga, y a pesar de estorbar y retrasar la tarea de salvación, todo esto resulta en vano. Nos permitimos omitir ulteriores incidentes y terminamos aquí nuestro relato.

9. Creación, historia del mundo y salvación según Mani

a) Método de Mani. Su vocación

Si el sistema valentiniano es el logro máximo del modelo de especulación gnóstica siroegipcia; su paralelo en el modelo iranio es el sistema de Mani. A pesar de originarse un siglo más tarde, este último sistema representa, como modelo y a pesar de la complejidad de su elaboración, un nivel más arcaico del pensamiento gnóstico en términos de substancia teórica. El dualismo «zoroástrico», simple y directo, de los dos principios coeternos y contrarios, que Mani toma como punto de partida, obvia esa tarea teórica de explicar el origen del dualismo como una historia interna trascendental que fue responsable de todas las sutilezas de la especulación valentiniana. Por otra parte, y quizá por esta misma razón, el de Mani es el único sistema gnóstico que se convirtió en una gran fuerza histórica y, a pesar de su consiguiente caída, la religión que se fundamentó en este sistema debe situarse entre las principales de la humanidad. Entre los constructores de sistemas, Mani fue el único que *pretendió* realmente fundar no un grupo selecto de iniciados sino una nueva religión universal; y, así, su doctrina, a diferencia del resto de las doctrinas gnósticas, a excepción de la de Marción, no tiene nada de esotérico. Los valentinianos se consideraron una élite de los conocedores, los «pneumáticos», separados por el mismo abismo del conocimiento de la masa de cristianos que profesaban una fe sencilla; y su exégesis pneumática de las Escrituras intensificó la diferencia entre el significado manifiesto, abierto a los «psíquicos», y el significado oculto, accesible para ellos. La tarea de Mani no consistía en penetrar en los aspectos secretos de una revelación dada y establecer una minoría de iniciados más elevada dentro de una iglesia existente, sino suministrar una nueva revelación, un nuevo cuerpo de Escrituras, y tender los cimientos de una nueva iglesia que debería reemplazar a cualquier iglesia existente y ser tan ecuménica como nunca la Iglesia católica soñó ser. En verdad, el maniqueísmo fue durante un tiempo un se-

rio rival de la Iglesia católica en su intento de convertirse en una religión de masas organizada, ocupada en la salvación de la humanidad, y con una actividad misionera sistemática que perseguía este fin. En resumen, se trataba de una iglesia que seguía el incipiente modelo católico.

En un aspecto la «catolicidad» de Mani fue más lejos que el modelo cristiano: bien por la llamada de lo universal o por sus propias y multifacéticas afinidades, Mani hizo la base doctrinal de su iglesia tan sincrética como compatible era con la unidad de la idea gnóstica central. En principio, Mani reconoció la legitimidad y la validez provisional de las grandes revelaciones[152]; en la práctica, en el primer intento de este tipo del que tenemos evidencia histórica, Mani fundió deliberadamente elementos budistas, zoroástricos y cristianos con sus propias enseñanzas, de forma que no sólo podía declararse a sí mismo cuarto y último de los profetas en una serie histórica y a sus enseñanzas epítome y consumación de las de sus predecesores[153], sino que su misión podía, en cada una de las tres áreas dominadas por las tradiciones religiosas respectivas, resaltar ese aspecto de la síntesis maniquea que resultaba familiar a los oyentes. El éxito pareció justificar este acercamiento ecléctico en un principio. El maniqueísmo se extendió desde el Atlántico al Océano Indico, introduciéndose profundamente en el Asia central. En Oriente, sus misioneros sobrepasaron con mucho los límites de aquellas áreas en las que había penetrado el cristianismo, y algunas de las ramas de la iglesia perduraron en estas regiones durante siglos después de que sus ramas occidentales hubieran sido barridas por la victoriosa Iglesia cristiana.

No obstante, el sincretismo del método de Mani no debe hacer suponer que su sistema fuera sincrético. Por el contrario, este sistema fue la encarnación de naturaleza simple más monumental del principio religioso gnóstico, para cuya representación doctrinal y mitológica se emplearon deliberadamente elementos de religiones más antiguas. No debemos negar que el pensamiento de Mani recibió la influencia de las tres religiones, a cuyos fundadores —Buda, Zoroastro, Jesús— reconoció como sus precursores. Si intentáramos dividir esta influencia en partes, podríamos decir que la religión irania influyó especialmente en su cosmogonía, la cristiana en su escatología y el budismo en su ideal ético y ascético de la vida humana. El corazón del maniqueísmo, no obstante, fue la propia versión especulativa de Mani del mito gnóstico del exilio cósmico y la salvación, y esta versión dio muestras de una vitalidad asombrosa: como

principio abstracto despojado de la mayoría de los detalles mitológicos con los que Mani lo había adornado, reaparecerá una y otra vez en la historia sectaria del cristianismo medieval, donde el término «herético» a menudo fue sinónimo de «neomaniqueo». Así, aunque sin duda inferior en profundidad y sutileza de pensamiento a las mejores creaciones del gnosticismo siroegipcio —que por su sofisticación se dirigía a grupos selectos—, desde el punto de vista de la historia de las religiónes, el maniqueísmo es el producto más importante del gnosticismo.

Probablemente de padres persas, Mani nació en torno al 216 d. C. en Babilonia, que entonces pertenecía al reino parto. Su padre parece haber tenido relación con una secta «baptista», término por el que podemos entender quizá «mandeo» (con más probabilidad, los más próximos elkasaítas o sabianos), ya que los himnos poéticos maniqueos muestran una clara influencia de los modelos mandeos. En su infancia acontece la reconstitución del reino persa bajo los sasánidas. Su principal actividad como predicador y organizador de una nueva religión tuvo lugar bajo Shapur I (241-272), y fue crucificado bajo el reinado de su sucesor Bahram I, en torno al 275 d. C. Mani recibió su «llamada» durante el reinado de Ardashir I, el fundador de la dinastía sasánida, quien murió en el 241. El mismo Mani describe este acontecimiento con las siguientes palabras:

> En los años de Ardashir, rey de Persia, crecí y alcancé la edad madura. En el año preciso en el que Ardashir...[154], el Paráclito Vivo descendió a mí y me habló. El me reveló el misterio oculto que estaba oculto a los mundos y a las generaciones: el misterio de la Profundidad y de la Altura: me reveló el misterio de la Luz y de la Oscuridad, el misterio del conflicto y la gran guerra que la Oscuridad incitó. El me reveló cómo la Luz [¿hizo retroceder? ¿venció?] a la Oscuridad combinándose con ella y cómo [en consecuencia] quedó establecido el mundo... me instruyó sobre el misterio del Arbol del Conocimiento del que comió Adán, por el cual sus ojos pudieron ver; el misterio de los Apóstoles que fueron enviados al mundo para elegir las iglesias [es decir, para fundar las religiones]... Así, a través del Paráclito, me fue revelado todo lo que ha sido y será, y todo lo que el ojo ve y el oído oye y el pensamiento piensa. A través de él aprendí a conocer todas las cosas, vi al Todo a través de él, y me convertí en *un* cuerpo y *un* espíritu. (*Keph.* cap. 1, 14.29-15.24)

Este relato autobiográfico sobre su llamada (que ofrecemos aquí in-

completo) contiene ya, esencialmente, los principales temas y contenidos de la doctrina desarrollada por Mani. Dicha doctrina asumió la tarea de explicar «el comienzo, el intermedio y el final» del drama total del ser, donde la tríada designa las tres principales divisiones de la enseñanza: «El fundamento de las enseñanzas de Mani es la infinitud de los *principios primordiales*; la parte media concierne a la *mezcla* de éstos, y el final, a la *separación* de la Luz de la Oscuridad»[155].

b) El **sistema**

La siguiente reconstrucción del minucioso sistema es fiel en términos generales al relato siríaco de Teodoro bar Konai, y ha sido enriquecida con material de textos paralelos, material que se incluye en un pasaje concreto para contribuir a una presentación más completa de la idea tratada. Esas versiones paralelas provienen de las *Acta Archelai* (citadas como «Hegemonio»), de Alejandro de Licópolis, Tito de Bostra, Severo de Antioquía, Teodoreto, san Agustín y el mahometano En-Nadim. Ya que no estamos ante un estudio de las fuentes del material dirigido a eruditos, evitamos al lector la adscripción de los pasajes individuales en nuestra presentación. El método empleado, como si de un mosaico se tratara, no persigue una hipotética reconstrucción original, y es sólo una utilización sinóptica del material disperso superviviente que pretende facilitar la comprensión a un lector no especialista en la materia.

Los principios primordiales

«Antes de la existencia del cielo y de la tierra y de todo lo que hay en ellos hubo dos naturalezas, una buena y otra mala[156]. Ambas están separadas una de otra. El principio bueno habita en el lugar de la Luz y es llamado Padre de la Grandeza. Fuera de él habitaban sus cinco *shejinás*[157]: Inteligencia, Conocimiento, Pensamiento, Deliberación y Resolución. El principio malo es llamado Rey de la Oscuridad y habita en su tierra de Oscuridad rodeado por sus cinco eones (o Mundos), los eones del Humo, del Fuego, del Viento, del Agua y de la Oscuridad. El mundo de la Luz limita con el de la Oscuridad sin que exista un muro divisorio entre los dos» (Teodoro bar Konai).

Este es el «fundamento» de la doctrina: las enseñanzas de Mani comienzan invariablemente con la contraposición de los dos principios fundamentales.Continuando con la tradición zoroástrica,los maniqueos

persas llamaron a la personificación de la Oscuridad Ahriman; las fuentes árabes, Archidemonio o Iblis (corrupción del griego *diábolos).* Casi de forma invariable, las fuentes griegas asociaron a este nombre el término *hýle,* es decir, Materia; y la palabra griega es utilizada incluso en versiones siríacas y latinas de la doctrina; por no mencionar su uso en los textos maniqueos coptos. No hay duda de que, en sus escritos (redactados en siríaco en su mayoría), el mismo Mani utilizó este término griego para nombrar su principio de la malignidad; pero es igualmente cierto que «Materia» es en este contexto una figura mitológica y no un concepto filosófico. Esta «Materia» no sólo aparece personificada sino que tiene una naturaleza espiritual activa propia sin la cual no podría ser «maligna»; la malignidad positiva es su esencia, no la materialidad pasiva, «mala» sólo por privación, es decir, por ausencia del bien. De este modo entendemos la aparente contradicción que existe en el hecho de que la Oscuridad reciba el nombre de «materia» y sea simultáneamente calificada de «inmaterial e intelectual» (Severo). De esa Materia se dice que «una vez ganó la facultad de pensar» (Efrem)[158]. La distinción más clara entre la *hýle* de Mani y la de Platón y Aristóteles queda explicada en el relato de Alejandro, autor versado en temas filosóficos, según el cual Mani asigna a este término poderes, movimientos y luchas propias que difieren de los de Dios sólo por su naturaleza maligna: sus movimientos son «acción desordenada», sus luchas «lujuria maligna», y sus poderes se simbolizan por el «oscuro fuego destructor». Hasta tal punto esta Materia está lejos de ser el sustrato pasivo de los filósofos que incluso la Oscuridad con la que se identifica es por sí misma la parte originalmente activa de los dos principios enfrentados, y la Luz, en su reposo, es forzada a la acción sólo por un ataque inicial de la Oscuridad.

Los dos reinos son coeternos en relación con el pasado: no tienen origen sino que son orígenes en sí mismos, aunque a veces se dice que Satán, como encarnación *personal* de la Oscuridad, fue procreado a partir de sus elementos preexistentes[159]. En cualquier caso, los dos reinos, como tales, existen uno junto al otro sin que exista una conexión entre ambos, y la Luz, lejos de considerar la existencia de la Oscuridad como un desafío, no desea sino la separación y no experimenta la menor tentación, benevolente o ambiciosa, de iluminar a su contrario. Porque la Oscuridad es lo que está destinada a ser, y abandonada a sí misma cumple con su naturaleza como la Luz cumple con la suya. Esta autosufi-

ciencia de la Luz, que desea brillar sólo por ella misma y no por lo que está exento de ella, y que por sus propios designios podría permanecer sin ser tentada por las eternidades, demuestra la profunda diferencia que existe entre el sentimiento maniqueo y el cristiano[160], pero también con el gnosticismo sirio, el cual pone en marcha un movimiento descendente de la Luz al que responsabiliza del dualismo. Existe un elemento aristocrático, que conserva parte del espíritu original de la religión irania, en la creencia de Mani en la inmutabilidad interior de la Luz, la cual, satisfecha de sí misma, no encuentra motivos para manifestarse y puede aceptar como estado natural de las cosas el profundo desdoblamiento del ser, la existencia de una oscuridad que brama en su interior, siempre y cuando sólo brame en su interior. El valeroso espíritu del antiguo dualismo iranio también sobrevive en la forma en que la Luz amenazada responde a la necesidad de lucha y acepta la perspectiva de la derrota y el sacrificio, siempre que se trate de una transformación gnóstica, es decir, anticósmica.

Ahora bien, si la separación dualista es el estado normal y satisfactorio de la Luz, el destino debería ponerse en movimiento no por un impulso de arriba abajo sino por medio de un levantamiento de abajo arriba. El comienzo, por tanto, reside en la profundidad y no en la altura. Esta idea sobre una iniciativa original de la profundidad que fuerza a la altura a romper su reposo separa de nuevo al gnosticismo iranio del sirio. Sin embargo, estos dos modos diferentes de causalidad explican el mismo efecto válido en términos gnósticos —el aprisionamiento de la Luz en la Oscuridad— y así el camino penetrante de la Luz en la profundidad, es decir, un movimiento descendente, aunque fuera causado en primer lugar, constituye en ambos casos el tema cosmogónico.

El ataque de la Oscuridad

¿Cuál fue la causa de que la Oscuridad se levantase y luchara contra la Luz? Visto desde fuera, la causa sería la percepción de la Luz que hasta entonces se había mantenido oculta de aquélla. Para alcanzar tal percepción, la Oscuridad debía alcanzar primero sus propios límites exteriores, y hacia ellos fue empujada casualmente en el curso de la batalla que la pasión destructiva de sus miembros libraba sin cesar en su interior. Porque la naturaleza de la Oscuridad es odio y lucha, y en esa naturaleza, ejercida contra sí misma, persistirá hasta que su encuentro con la Luz presente

un objeto externo a ella y mejor. El siguiente extracto doctrinal ha sido formado a partir de Severo, Teodoreto y Tito.

La Oscuridad estaba dividida contra sí misma: el árbol contra sus frutos y los frutos contra el árbol. La lucha y la amargura pertenecen a la naturaleza de sus partes; la dulce quietud es desconocida para ellas, colmadas con toda clase de malignidad, y causa de destrucción de lo que las rodea.

Y sin embargo fue su propio tumulto el que les brindó la ocasión de levantarse hacia los mundos de la Luz. Pues, para empezar, estos miembros del árbol de la muerte ni siquiera se conocían entre sí. Cada uno tenía sólo su propio intelecto, cada uno conocía sólo su propia voz y veía sólo lo que tenía ante sus ojos. Sólo cuando uno de ellos gritó, los demás lo escucharon y se volvieron con vehemencia hacia el sonido.

Así levantados e incitados unos contra otros lucharon y se devoraron entre sí, y no cesaron de zaherirse hasta que por fin se apercibieron de la Luz. Porque en el curso de la guerra, unos persiguiendo y otros perseguídos, llegaron a las fronteras de la Luz y cuando la Luz contemplaron —una visión prodigiosa y resplandeciente, muy superior a la de ellos— se sintieron complacidos y se maravillaron; y se reunieron en asamblea —toda la Materia de la Oscuridad— y discutieron de qué forma podrían mezclarse con la Luz. Sin embargo, el desorden de su mente les impidió darse cuenta de que el fuerte y poderoso Dios allí moraba. Y se esforzaron por elevarse a las alturas porque nunca el conocimiento del Bien y de la Divinidad había llegado hasta ellos. Así, sin comprender, lanzaron desde la lujuria una loca mirada sobre el espectáculo de estos mundos bendecidos, y pensaron que podrían ser suyos. Y arrastrados por su pasión, desearon entonces profundamente luchar contra la Luz para apoderarse de ella y mezclar con la Luz su propia Oscuridad. Unieron entonces toda su oscura y perniciosa *hýle* y con sus innumerables fuerzas se levantaron juntos, y deseosos de obtener lo que era mejor iniciaron el ataque. Las fuerzas atacaron en un solo cuerpo, como si no conocieran a su adversario, porque nunca habían sabido de la Deidad.

Esta poderosa fantasía no era una invención absoluta de Mani. El zoroastrismo ortodoxo había sido responsable del modelo original y el modelo iranio había sido adaptado con propósitos gnósticos al menos un siglo antes de Mani[161]. Pero la idea de que la lucha fratricida de la Oscuridad conduce inevitablemente a su primera visión de la Luz y que esta contemplación conduce a su vez a la terrible unión de sus fuerzas divididas

parece ser la contribución original e ingeniosa de Mani a la doctrina[162]. Al margen de esta idea, el modelo iranio en general defiende que la percepción de la Luz provoca en la Oscuridad envidia, avaricia y odio, al mismo tiempo que provoca su ataque. La primera embestida es salvaje y caótica; sin embargo, en el transcurso de la guerra, la Oscuridad desarrolla una inteligencia diabólica, adquiriendo más tarde un toque de ingenuidad mefistofèlica que se aprecia en su forma de moldear al hombre y en el sistema reproductor sexual; creaciones todas que tienen como propósito poseer y retener a la Luz, al mismo tiempo que escapar del sentimiento de su propia y odiosa compañía. Porque el odio está paradójicamente mezclado con el reconocimiento y el deseo de una envidiada superioridad y es, por tanto y simultáneamente, odio de la Oscuridad hacia sí misma ante una existencia que considera mejor[163]. La frase «deseo de lo mejor» que se repite incesantemente en este contexto permite una confrontación directa entre las concepciones irania y griega. En el *Banquete* de Platón el «eros» de lo deficiente por lo mejor es precisamente la razón que anima la lucha de todas las cosas por participar en la inmortalidad y, en el caso del hombre, es el principal agente de su camino hacia el conocimiento y la perfección. La naturalidad con la que en el contexto maniqueo el «deseo de lo mejor» de la Oscuridad es tomado como una presunción perversa y un anhelo pecaminoso muestra el abismo que separa el pensamiento de este mundo del de la Hélade, no menor que el que existe entre aquél y el del cristianismo. El «deseo» no es deseo de ser sino de poseer lo mejor[164], y su reconocimiento no es reconocimiento amoroso sino resentido.

El amenazador ataque de la Oscuridad produce una agitación en el reino de la Luz, que saca a ésta de su reposo y la obliga a dar un paso que no se hubiera producido de otro modo, esto es, el de «crear».

El pacifismo del Reino de la Luz

«Cuando el Rey de la Oscuridad pensó en subir al lugar de la Luz, el miedo se extendió a través de las cinco *shejinás.* El Padre de la Grandeza, entonces, meditó y dijo:

De estos eones míos, las cinco shejinás,
A ninguno enviaré a la batalla,
Porque fueron creados por mí para la santidad y la paz.

Seré yo mismo quien vaya en su lugar
Y libre batalla contra el enemigo. (Teodoro bar Konai)

En relación con la incapacidad del mundo de la Luz de trabar combate, es decir, de cometer ningún acto injurioso, leemos: «Dios no tenía nada maligno con lo que castigar a la Materia, porque en la casa de Dios no existe nada maligno. No tenía ni fuego quemante con el que arrojar rayos y relámpagos, ni agua anegante con la que enviar diluvios, ni hierro cortante ni ninguna otra arma; todo lo que tenía era Luz y noble substancia [literalmente «lugar»], y no podía hacer daño al Maligno»[165]. Esta concepción radical de la naturaleza pacífica del mundo de la Luz conduce algunas veces a la versión que defiende la nueva hipóstasis divina: creada por Dios para enfrentarse a las fuerzas de la Oscuridad, no es creada en principio para la lucha sino para un sacrificio salvador[166], y en este caso recibe el nombre de Alma más que el de Hombre Primordial, y es una figura belicosa[167]. Ya que, tanto por el peso del testimonio como por la construcción total del sistema, la lucha precósmica del Hombre Primordial con el archienemigo es la concepción prevalente, nuestro relato seguirá principalmente las fuentes que defienden esta versión. En ocasiones encontramos incluso la afirmación contraria: «Sus huestes habrían sido lo suficientemente fuertes como para vencer al enemigo, pero deseó cumplir con esta misión sólo con su propio poder» (En-Nadim)[168]. Lo que importa para el desarrollo del mito es el hecho, común a todas las versiones, de que, para enfrentarse a su agresor, la divinidad tenía que producir una «creación» especial que representara a su propio ser —porque éste es el significado de «Yo mismo iré»— y, como respuesta a la suerte de esta hipóstasis divina, se produce la ulterior multiplicación de figuras divinas a partir de la fuente suprema. Este es el principio gnóstico general de la emisión, combinado aquí con la idea de una necesidad externa más que interna que la provoca.

La primera creación: el Hombre Primordial

«El Padre de la Grandeza creó a la Madre de la Vida, y la Madre de la Vida creó al Hombre Primordial, y el Hombre Primordial creó a sus cinco Hijos, como un hombre que se ciñe su armadura para la batalla. El Padre le encomendó la lucha contra la Oscuridad. Y el Hombre Primordial se armó con las cinco especies, y éstas son los cinco dioses: la suave bri-

sa, el viento, la luz, el agua y el fuego. Él los convirtió en su armadura... [omitimos la detallada descripción que se hace sobre cómo éste se inviste de los cinco elementos, uno a uno, tomando por último el fuego como escudo y como lanza] y se dejó caer inmediatamente desde los Paraísos hasta que se encontró en la frontera del campo de batalla. Un ángel avanzaba delante de él, el cual proyectaba luz delante del Hombre Primordial»[169].

La «primera creación» produce, en el mismo comienzo de la historia divina, la figura soteriológica capital del sistema: el Hombre Primordial. Creado para preservar la paz de los mundos de la Luz y luchar en la batalla, su derrota compromete a la deidad en un largo proceso de salvación, proceso en el cual se incluye la creación del mundo. La figura aparece con mucha frecuencia en la especulación gnóstica, y ya vimos un ejemplo de ella en el *Poimandres* hermético. No podemos entrar aquí a analizar sus antecedentes en la especulación oriental más antigua. Para los gnósticos la existencia de un dios precósmico «Hombre» representaba uno de los principales secretos de su Conocimiento, y algunas sectas llegaron incluso a llamar Hombre a la divinidad suprema misma: «Este es [según una rama de los valentinianos] el gran secreto oculto, que el nombre de la potencia que se encuentra sobre todas las cosas, el precomienzo de todo, es Hombre»[170]. Resulta significativo que los persas maniqueos llamaran Ormuzd al Hombre Primordial: en el zoroastrismo éste era el nombre del mismo Dios de la Luz (Ahura Mazda), a quien se enfrentaba el Dios de la Oscuridad, Ahriman. Aquél se identifica ahora con el Hombre Primordial, una *emisión* de la divinidad suprema, evidencia, por una parte, del enorme desarrollo religioso de la idea de hombre y, por otra, del peso cada vez mayor de la trascendencia divina, la cual dejó de permitir la implicación directa del Primer Dios en la lucha metafísica que fuera rasgo tan destacado del Ormuzd iranio. Del mismo modo, la derrota que en la versión gnóstica sufre la figura del que lucha contra la Oscuridad no era compatible con el rango de la divinidad suprema. Así el Ormuzd de los maniqueos, como equivalente del Hombre Primordial, se convierte en órgano ejecutivo de los Dioses de la Luz originales: «Ormuzd vino con los Cinco Dioses a luchar a instancias de todos los Dioses contra el Diablo. Descendió y luchó con el impío Archidemonio y los Cinco Diablos» (*Chuastuanift*, cap. 1). Los cinco elementos de la Luz que el Hombre Primordial se pone como armadura son de algún modo representa-

ciones más oscuras de las cinco hipóstasis originales de la deidad, las *shejinás.* A pesar de sus nombres materiales, éstas son, como se verá claramente más tarde, naturalezas espirituales y, como tales, origen de toda «alma» en el universo.

La derrota del Hombre Primordial

«También el Archidemonio tomó a sus cinco especies, a saber, el humo, el fuego devorador, la oscuridad, el viento ardiente y la niebla; se armó con ellos y fue al encuentro del Hombre Primordial, y después de reflexionar un tiempo, dijo: "He encontrado cerca lo que buscaba lejos". Después de haber luchado largo tiempo uno contra otro, el Archidemonio venció al Hombre Primordial. Tras lo cual el Hombre Primordial se ofreció a sí mismo y a sus cinco Hijos como comida para los cinco Hijos de la Oscuridad, igual que un hombre que tiene un enemigo mezcla un veneno mortal en un pastel y se lo ofrece. El Archidemonio devoró parte de su luz [es decir, a sus cinco hijos] y al mismo tiempo lo rodeó con sus especies y elementos. Una vez que los Hijos de la Oscuridad los hubieron devorado, los cinco dioses luminosos se vieron privados de la razón, y por el veneno de los Hijos de la Oscuridad devinieron como el hombre que ha sido mordido por un perro rabioso o una serpiente. Y las cinco partes de la Luz se mezclaron con las cinco partes de la Oscuridad»[171].

De ahora en adelante, el interés metafisico se concentra en los Cinco Dioses, la armadura o guía del Hombre Primordial, como máximas víctimas de su derrota, y de ellos oímos hablar con frecuencia, siempre que se expresa el relevante aspecto religioso del destino divino: «esa luminosidad de Dioses que desde el comienzo de todas las cosas fue vencida por Ahriman, por los Demonios [etc.], y que incluso ahora retienen cautiva»[172], «Y a partir de la impureza de los demonios y de la suciedad de las demonias, ella [Az, «la madre maligna de todos los demonios»] formó este cuerpo, y ella misma se introdujo en él. Entonces, con los cinco elementos de la Luz, la armadura de Ormuzd, formó [¿?] el Alma buena y la encadenó al cuerpo. La hizo ciega y sorda, inconsciente y confusa, de modo que al principio no conociera su origen ni su linaje». Nos encontramos aquí con la razón que explica la importancia del destino de la «armadura» y esta importancia se basa en el hecho de que de su substancia surgen nuestras almas, y de que nuestra condición es una consecuencia de

lo que le sucede a dicha armadura. Como se expresa con gran sencillez en Hegemonio, «Los arcontes de la Oscuridad comieron de su armadura: *es decir, del alma».* Esta equivalencia es uno de los puntos capitales del sistema.

El sacrificio y la adulteración del alma

El acto de devorar tiene también un efecto sobre el devorador. No sólo aparta a la Oscuridad de su primer objetivo, el propio mundo de la Luz, sino que, en su interior, la substancia devorada actúa como un veneno calmante, y sea su deseo satisfecho o adormecido, su ataque se ve detenido de esta forma. Ambas substancias actúan como veneno para la otra, de modo que algunas versiones muestran al Hombre Primordial no tanto derrotado como en un estado que anticipa el acto voluntario de entregarse para ser devorado por la Oscuridad. En cualquier caso, la rendición del Alma a la Oscuridad no sólo alerta sobre la inmediata amenaza del mundo de la Luz sino que, al mismo tiempo, facilita un medio por el cual la Oscuridad es conquistada finalmente. El primer objetivo, que se cumplirá a corto plazo, se expresa en la idea de la «seducción» y del «veneno calmante»; el segundo objetivo del ardid, que se cumplirá a largo plazo (porque el sacrificio es uno, incluso si es el sacrificio de la deidad), es que la nueva separación de esta unión suponga la «muerte» de la Oscuridad, es decir, su reducción final a la impotencia. Así se expresa esta idea en las fuentes que se concentran en el alma y omiten la figura del Hombre Primordial: «Contra la Materia envió una fuerza que llamamos Alma, una parte de su propia luz y substancia, para proteger las fronteras, aunque en realidad la envió como cebo[173], para que adormeciera a la Materia contra su voluntad y se mezclara totalmente con ella; porque si en un tiempo posterior este poder se separaba de nuevo de la Materia, esta separación significaría la muerte de la última. Y así sucedió: cuando la Materia vio a la potencia que había sido enviada, sintió hacia ella un deseo apasionado y, en una violenta embestida, tomó posesión de ella, la devoró, y allí quedó presa como una bestia salvaje o (como también dicen) dormida, como si estuviera bajo el efecto de un hechizo. De esta forma, por la providencia de Dios, el Alma se mezcló con la Materia, lo diferente con lo diferente. Por medio de la mezcla, sin embargo, el Alma se vio sometida a los afectos de la Materia y, a pesar de su verdadera naturaleza, degradada a participar en la malignidad»[174].

La versión más impresionante de esta fase de la lucha —que combina al Hombre Primordial, guerrero, y al Alma, arma y víctima- se encuentra en cuatro estrofas del salmo CCXXIII del Libro de salmos maniqueo, el cual, a pesar de las inevitables repeticiones que contiene, debe ser conocido por nuestro lector.

Como un pastor que ve a un león acercarse para destruir su rebaño de ovejas y trama un ardid y toma un cordero y lo utiliza como trampa para apresarlo, porque por un solo cordero salva a todo su rebaño, y tras estas cosas sana al cordero que ha sido herido por el león:

Este fue también el proceder del Padre que envió a su fuerte hijo; y éste [el hijo] produjo a partir de sí mismo a su Doncella, y la equipó con cinco potencias, de modo que pudiera luchar contra los cinco abismos de la Oscuridad.

Estando el Observador [¿?] en los límites de la Luz, envió hacia éstos a su Doncella, que es su alma; ellos se agitaron en sus abismos, deseosos de elevarse sobre ella; abrieron su boca, deseosos de tragarse a la Doncella.

El hizo uso de su potencia, y la tendió sobre ellos, como red sobre unos peces; la hizo llover sobre ellos como purificadas nubes de agua; ella se arrojó a su interior como penetrante relámpago, reptó dentro de ellos y los hizo prisioneros sin que ellos lo supieran. (9:31-10:19)

En la cambiante imaginería de este pasaje, el lector notará que la «armadura» de la mayoría de los textos es sustituida aquí por la «doncella», que aparece como símbolo del alma (una imagen quizá más próxima a nuestra sensibilidad), y que esta última es *utilizada* de la forma más efectiva por el Hombre Primordial como arma ofensiva, sin que se haga mención de la derrota. Este es un ejemplo de la libertad con la que el pensamiento maniqueo manejaba su simbolismo. No obstante, incluso aquí, el Hombre Primordial, aparentemente tan victorioso, debe ser «ayudado a salir del abismo» más tarde por «su hermano» (el Espíritu Vivo; ver más adelante), hecho que nos devuelve al hilo conductor de la doctrina.

Volviendo al texto, a pesar de que consigue detener al enemigo, el emisario de la Luz —el Hombre Primordial y su quíntuple armamento, el Alma— es atrapado en la Oscuridad, «apresado violentamente», aturdido e inconsciente, y «por tanto Dios se vio forzado a crear el mundo», para separar lo que había sido mezclado.

La segunda creación: el Espíritu Vivo.

Liberación del Hombre Primordial

«El Hombre Primordial recuperó la consciencia y siete veces elevó una oración al Padre de la Grandeza. El Padre escuchó su oración y creó, como segunda creación, al Amigo de las Luces, y el Amigo de las Luces creó al Espíritu Vivo. Y el Espíritu Vivo creó a sus cinco hijos [uno por cada una de las naturalezas espirituales de Dios, cuyos nombres omitimos aquí]. Y éstos se dirigieron a la Tierra de la Oscuridad y desde sus fronteras se asomaron al abismo del profundo Infierno y encontraron al Hombre Primordial que había sido tragado por la Oscuridad, él y sus cinco hijos. Entonces, el Espíritu Vivo llamó con voz fuerte; y la voz del Espíritu Vivo fue como una espada afilada y liberó la forma del Hombre Primordial. Y le dijo:

La paz sea contigo, recto en medio de los inicuos,
luminoso en medio de la oscuridad,
Dios que habita entre las bestias de la ira,
que ignoran su grandeza.

Tras lo cual el Hombre Primordial le contestó diciendo:

¡Ven, y otorga la paz al que está muerto!
¡Ven, oh tesoro de la serenidad y de la paz!

y siguió hablando así:

¿Cómo se hallan nuestros Padres,
los Hijos de la Luz, en su ciudad?

Y la Llamada le dijo: Se encuentran bien. Y la Llamada y la Respuesta se unieron y ascendieron hasta reunirse con la Madre de la Vida y con el Espíritu Vivo. El Espíritu Vivo se vistió con la Llamada y la Madre de la Vida se vistió con la Respuesta, su adorada hija. El Hombre Primordial fue liberado de las substancias infernales por el Espíritu Vivo, el cual descendió y tendió hacia él su mano derecha, y ascendiendo volvió a ser Dios. Pero dejó el Alma atrás [porque estas partes de la Luz estaban demasiado mezcladas con las de la Oscuridad][175].»

El «Alma» es, por tanto, la potencia con la cual el Hombre Primordial, ya liberado y devuelto a su estado anterior, en el que se encontraba al comienzo del mundo, se había perdido en la Materia. El cosmos hubo de ser creado como un gran mecanismo separador de la Luz, por el bien de estas partes perdidas y absorbidas de forma tan profunda. La liberación pretemporal del Hombre divino tiene para los maniqueos una significación análoga a la que la resurrección de Cristo tiene para los cristianos: no es simplemente un acontecimiento del pasado (en la visión escatológica del tiempo no hay un «mero pasado») sino el arquetipo simbólico y la garantía efectiva de toda salvación futura. Para el creyente cuenta con una realidad esencial, ya que en el sufrimiento y la redención se encuentra el ejemplo de su propio destino: no es casual que este Dios sea llamado «Hombre». Por tanto, lo que en el tiempo externo del mito parece ser un simple episodio, innecesario para su desarrollo objetivo, casi un obstáculo para el mismo (ya que en este desarrollo radica la misma continuidad del estado de mezcla), pertenece por su significación interna analógica a la actualidad inmediata de salvación. Prueba de ello, a parte del cautivador tinte humano de la escena mítica, es la ceremonia de la vida diaria en la cual los maniqueos se relacionaron a sí mismos con la liberación arquetípica del Hombre Primordial, repitiendo el gesto capital: «Por esa razón, cuando se encuentran, los maniqueos se dan la mano derecha, en señal de que ellos mismos son los que se salvaron de la Oscuridad» (Hegemonio). «La primera "mano derecha" es la que la Madre de la Vida tendió al Hombre Primordial cuando este último estaba a punto de ir a la guerra. La segunda "mano derecha" es la que el Espíritu Vivo tendió al Hombre Primordial cuando le conducía lejos de la guerra. La imagen del misterio de esa mano derecha dio origen a la mano derecha que hoy en día se estrechan los hombres» (*Keph*. 38.20; 39.20-22)[176]. Otra prueba de ello es el papel que las dos hipóstasis, la Llamada y la Respuesta (también llamada esta última «Recepción»), juegan a lo largo de todo el proceso histórico de la salvación, y especialmente en la consumación última, al final del tiempo. De los *Kephalaia* ofreceremos un importante pasaje al final de este capítulo; sin embargo, nos gustaría citar aquí la excelente observación de su primer comentarista: «El mito del Hombre Primordial alzado por el Espíritu Vivo se relaciona con la salvación que se produce al final del tiempo como su prototipo y condición previa: la "Llamada" del Espíritu Vivo y la "Recepción" por la cual el Hombre Primordial res-

pondía a dicha Llamada continúan viviendo en las partes de Luz que éste dejó atrás, capaces por sí mismas de llevar a cabo el regreso al reino de la Luz al final del mundo»[177]. Sin esta «presencia» mística, las numerosas «salvaciones» precósmicas de la especulación gnóstica resultarían incomprensibles[178].

Creación del macrocosmos

En el siguiente relato, omitiremos numerosos detalles mitológicos que resultan más fantásticos que significativos. Como primer paso, el Espíritu Vivo y su séquito de dioses separan la «mezcla» de la masa principal de Oscuridad. A continuación, «el Rey de la Luz le ordenó que crease el mundo presente y que lo construyera a partir de estas partes mezcladas para liberar las partes de Luz de las partes oscuras». Los arcontes que habían incorporado la Luz (y por tanto se habían debilitado) son derrotados, y con sus pieles y carcasas se construyen el cielo y la tierra. Aunque se diga que los arcontes están encadenados al firmamento (¿atados aún a esa piel extendida suya con la cual se forman los cielos?), y aunque por otra parte se diga también que la tierra y las montañas han sido creadas a partir de su carne y de sus huesos, la secuencia deja claro que ninguna de estas cosas ha hecho que los arcontes pierdan su vida demoníaca, o la Oscuridad en general su poder de actuación. Pero el pesimismo maniqueo inventa la expresión en imágenes más extrema de la visión negativa del mundo: todas las partes de la naturaleza que nos rodean han sido creadas a partir de los cadáveres impuros de los poderes del mal[179]. Según un texto maniqueo persa, «el mundo es una encarnación del Archi-Ahriman». Este mundo es también una prisión para los poderes de la Oscuridad que ahora están confinados dentro de su campo de acción, y, una vez más, es un lugar de renovada purificación para el Alma:

> Repartió todos los poderes del abismo, hasta diez cielos y ocho tierras, los encerró en este mundo *(kósmos),* lo convirtió en una prisión para todos los poderes de la Oscuridad. Este es también un lugar de purificación para el Alma que fue tragada y vive en su interior. (Salmo maniqueo CCXXIII. 10.25-29)

A continuación, la parte de la Luz devorada que se mantiene más limpia es extraída[180] de la *hýle*, y purificada como «luz» en su sentido físico; con la parte más pura se forman el sol y la luna —las dos «naves»— y con

el resto, las estrellas. De este modo, las estrellas que pertenecen a los arcontes, a excepción de los planetas, son «remanentes del Alma». No obstante, sólo una parte pequeña de Luz se salva en esta organización macrocósmica, «el resto continúa prisionero, oprimido, sucio», y los seres celestiales lo lamentan.

La tercera creación: el Mensajero

«Entonces la Madre de la Vida, el Hombre Primordial y el Espíritu Vivo elevaron una plegaria al Padre de la Grandeza: "Cread un nuevo dios y encomendadle que vaya al calabozo de los Demonios, y que establezca una rotación anual y un guía protector para el sol y la luna, y que sea libertador y salvador de esa luminosidad de los dioses que fue vencida por Ahriman al comienzo de todas las cosas, por los Demonios [etc.], y que mantienen cautiva incluso ahora, y también de esa luminosidad que vive retenida en los reinos cósmicos del cielo y de la tierra, y que allí sufre, y que prepare un camino y un sendero para que el viento, el agua y el fuego lleguen hasta el Supremo". Y el Padre de la Grandeza los escuchó, y creó al Mensajero como tercera creación. El Mensajero llamó a las Doce Vírgenes (según sus nombres, personifican las virtudes y propiedades divinas), y con ellas puso en marcha una máquina de doce cubos[181]». El Mensajero se dirige al lugar donde se encuentran las naves de la Luz, que hasta ahora se habían mantenido inmóviles, y las pone en movimiento dando comienzo a la rotación de las esferas. Esta rotación se convierte en el vehículo del proceso de salvación *cósmico*, muy distinto del que es ejecutado a través de la mente de los hombres, ya que funciona como un mecanismo que separa y transporta hacia lo alto la Luz atrapada en la naturaleza.

El origen de las plantas y de los animales

No obstante, el Mensajero intenta primero un camino más corto: «Cuando las naves se movieron y se colocaron en medio de los cielos, el Mensajero reveló sus formas, la masculina y la femenina, y se hizo visible a todos los arcontes, los hijos de la Oscuridad, varones y hembras. Y a la vista del Mensajero, que tenía formas hermosas, los arcontes todos sintieron por él la excitación de la lujuria, los varones por su apariencia femenina y las hembras por su apariencia masculina. Y como resultado de su concupiscencia comenzaron a liberar la Luz de los Cinco Dioses Lumi-

nosos que habían devorado» (Teodoro bar Konai). La forma en que la Luz se libera de sus captores resulta extrañamente naturalista, y es reflejo de un tema mítico que los gnósticos anteriores a Mani ya habían introducido en sus sistemas[182]. La Luz que se escapa es recibida por los ángeles de la Luz, purificada, y cargada en las «naves» que la transportarán a su reino de origen. Pero el dudoso ardid del Mensajero tiene un éxito de doble filo, ya que con la Luz escapará de los arcontes la misma cantidad de substancia Oscura («pecado») y, mezclada con aquélla, intentará también subir a las naves del Mensajero. Al darse cuenta de esto, el Mensajero vuelve a ocultar sus formas y en la medida de lo posible separa la mezcla creada. Mientras las partes más puras se elevan, las partes contaminadas, es decir, las que estaban demasiado mezcladas con el «pecado», caen sobre la tierra, y allí esta substancia mezclada forma el mundo vegetal. De este modo, todas las plantas, «el grano, las hierbas y todas las raíces, y árboles son criaturas de la Oscuridad, no de Dios, y la Divinidad está encadenada a estas formas y clases de cosas». Un origen igualmente miserable, quizá todavía más, es el asignado al mundo animal, que surge de los abortos de las hijas de la Oscuridad ante la visión del Mensajero, los cuales mantendrían de igual modo prisionera la substancia luminosa[183].

La creación de Adán y Eva

El breve lapso de tiempo durante el cual el Mensajero revela sus formas, que por otra parte conduce a estas nuevas clases de aprisionamiento de la Luz, inspira a la Oscuridad la idea de un medio más duradero y efectivo de guardar su amenazado botín: mantenerlo sujeto a una forma que se adapte perfectamente a éste. La forma le es sugerida por la misma forma divina que ha visto[184]. Anticipando la eventual pérdida de toda Luz que se producirá por el continuo efecto separador de las rotaciones celestes; poseído por la ambición de crear algo igual a esa visión a partir de sí mismo; de crear por el mismo medio la prisión más segura para la fuerza extraña; y, por último, deseando contar en su mundo con un sustituto de la figura divina de otro modo imposible de alcanzar, sobre el cual gobernar y a través del cual ser liberado en ocasiones de la odiosa compañía de su progenie, el Rey de la Oscuridad produce a Adán y a Eva a imagen de la forma gloriosa, y vierte sobre ellos toda la Luz que queda a su disposición. Esta procreación es descrita en términos verdaderamente repulsivos: los demonios masculinos y femeninos realizan cópulas en-

tre sí, su Rey devora a su progenie, etcétera. El punto doctrinal más importante de esta fantasía es que, mientras la génesis de las plantas y de los animales no fue planeada, el plan para que fracase la maniobra táctica de la Luz que supone la creación del hombre es un contramovimiento deliberado; de hecho, el gran contramovimiento de la Oscuridad frente a la estrategia de la Luz. Por otra parte, al utilizar la misma forma divina para su propósito, convierte de modo ingenioso la amenaza más peligrosa para su dominio en su principal arma de defensa. ¡En esto se convierte la idea bíblica de la creación del hombre a imagen de Dios! La «imagen» se ha convertido en una obra de la Oscuridad, siendo esta copia no sólo un modo de blasfemia en sí misma sino un ardid diabólico dirigido contra el original. Porque todas las fuentes coinciden en esto: como el objetivo de la Oscuridad es «evitar que la Luz se separe de la Oscuridad», el parecido con la forma divina tendría como resultado que una parte especialmente *grande* de la Luz fuera hecha prisionera como «alma» y quedara retenida de manera *más efectiva* que bajo cualquier otra forma. A partir de ahora, la lucha entre la Luz y la Oscuridad se concentra en el hombre, que pasa a ser la recompensa más valiosa y el principal campo de batalla de las dos partes contendientes. En él se centran ahora todos sus intereses: la Luz, el de su restauración; la Oscuridad, el de su supervivencia. Nos encontramos así ante el centro metafísico de la religión maniquea, por el cual las acciones y el destino de cada hombre adquieren una importancia absoluta en la historia de la existencia total.

El cuerpo humano está hecho de substancia diabólica y, prolongando debido a ello la derogación total del universo, también sigue un *designio* diabólico. En este punto, la hostilidad maniquea hacia el cuerpo y el sexo, de vastas consecuencias ascéticas, procede de la mitología. Esta hostilidad y este ascetismo, independientemente de argumentos mitológicos particulares, tienen su razón de ser en la visión gnóstica de las cosas, si bien raras veces se han visto sustentadas de forma más contundente como en el mito maniqueo. En este contexto teórico, los detalles especialmente repulsivos de la generación del hombre por los demonios se limitan apenas a añadir un elemento nauseabundo a la hostilidad de otro modo basada en aspectos «racionales».

La creación de Eva tuvo un propósito especial. Eva está más sometida a los demonios, y se convierte en instrumento de éstos frente a Adán; «la dotaron de su concupiscencia para que sedujera a Adán», una seducción no

sólo lujuriosa sino encaminada a la reproducción, el arma más poderosa de la estrategia de Satán; y es poderosa no sólo porque prolonga indefinidamente la cautividad de la Luz, sino porque, por medio de la multiplicación, la dispersa, dificultando enormemente la tarea de salvación, cuyo único proceder ahora es despertar a cada alma individual. Para la Oscuridad, por tanto, todo su interés se concentró en la seducción de Adán; para los seres celestiales, en despertarle a tiempo de prevenir dicha seducción.

La misión de Jesús el Luminoso; el *Jesús Patibilis*

«Cuando los cinco ángeles vieron la contaminación de la Luz de Dios, rogaron al Mensajero de las Buenas Nuevas, a la Madre de la Luz y al Espíritu Vivo que mandasen a un enviado a esta criatura primordial para que la liberara y salvase, para que le revelara el conocimiento y la justicia, y la dejara libre de los demonios. Así enviaron a Jesús. Jesús el Luminoso se acercó al inocente Adán...» Aquí seguiría la escena cuyo texto completo se ofrece en la página 119. Jesús aquí es el dios que tiene la misión de la revelación al *hombre*, una hipóstasis o emanación más especializada del Mensajero, cuya misión estaba relacionada con la Luz capturada antes de la creación del hombre. El hecho de que sea éste el que hace comer a Adán del Arbol del Conocimiento explica la acusación cristiana de que los maniqueos igualaron a Cristo con la serpiente del Paraíso[185]. Sobre el contenido de su revelación, la doctrina concerniente a «su propio yo proyectado sobre todas las cosas» requiere algunos comentarios. Esta doctrina expresa un aspecto diferente de la figura divina: además de ser la fuente de toda actividad reveladora en la historia de la humanidad, Jesús es la personificación de toda la Luz mezclada con la materia; es decir, es la forma doliente del Hombre Primordial. Esta original y profunda interpretación de la figura de Cristo constituía un importante punto del credo maniqueo y es conocida como la doctrina del *Jesús Patibilis*, el «Jesús pasible», que «cuelga de todos los árboles», «es servido en todos los platos», «nace, sufre y muere todos los días». Este Jesús se encuentra disperso por toda la creación, pero su reino o su encarnación más genuina es el mundo vegetal, es decir, la forma de vida más pasiva y la única inocente[186]. No obstante, junto con el aspecto activo de su naturaleza, es también el Noüs trasmundano que, descendiendo de las alturas, libera esta substancia cautiva y se entrega hasta el final del mundo a recobrarla, es decir, a *recobrarse,* de la dispersión física.

Los distintos aspectos de este principio redimido y redentor aparecen bellamente expresados en un salmo:

Ven a mí, mi deudo, mi Luz, mi guía...

Porque entré en la oscuridad y me ofrecieron agua para beber... cargo con un peso que no es mío.

Me encuentro en medio de mis enemigos, las bestias me rodean; el peso que soporto pertenece a las potestades y a los principados.

Ardieron en su ira, se levantaron contra mí...

La Materia y sus hijos me separaron, colocándome entre ellos; me quemaron en su fuego; me dieron un sabor amargo.

Los extraños con los que me mezclé no me conocen; probaron mi dulzor y desearon guardarme.

Yo era la vida para ellos, ellos la muerte para mí; Yo soportaba el peso debajo de ellos y ellos me llevaban encima como un vestido.

Yo soy todo, Yo soporto los cielos, Yo soy los cimientos, Yo soporto los planetas, Yo soy la Luz que alumbra y que alegra las almas.

Yo soy la vida del mundo, Yo soy la leche que está en todos los árboles, Yo soy el agua dulce que está debajo de los hijos de la Materia...

Yo soporté estas cosas hasta que hube cumplido la voluntad de mi Padre; el Primer Hombre es mi padre, cuya voluntad he cumplido.

Ved aquí que a la Oscuridad he vencido, mirad que el fuego de las fuentes he extinguido, mientras la Esfera gira con prisa, mientras el sol recibe la parte refinada de la vida.

Oh, alma, levanta tu mirada a las alturas y contempla sus ataduras... mira cómo tus Padres te llaman.

Y ahora, sube a bordo de la Nave de la Luz y recibe tu guirnalda de gloria y vuelve a tu reino y regocíjate con todos los eones. (Salmo maniqueo CCXLVI.54. 8-55.13)

La revelación de Jesús a Adán incluye una advertencia contra una Eva que se acerca. En un principio, Adán obedece, pero con la ayuda de los demonios termina siendo seducido por ella, dando así comienzo a la cadena de la reproducción, la perpetuación temporal del reino de la Oscuridad. Se hace necesaria así una historia temporal de la revelación, que en forma de repetición periódi-ca conduce a través de Buda, Zoroastro y el Jesús histórico hasta el mismo Mani, y que en esencia se limita a renovar

una y otra vez la revelación original de Jesús el Luminoso, adecuada al desarrollo histórico de la comprensión religiosa.

De un eón a otro, los apóstoles de Dios no dejaron de traer hasta aquí la Sabiduría y las Obras. Así, en una época su llegada [es decir, la de «la Sabiduría y las Obras»] se produjo en países de India, a través del apóstol que fue Buda; en otra época, en la tierra de Persia, a través de Zoroastro; en otra, en la tierra de Occidente, a través de Jesús. Después, en esta última época, su revelación descendió y la profecía llegó a través de mí mismo, Mani, el apóstol del verdadero Dios, en la tierra de Babel[187].

En esta profetología, Mani parte de una antigua enseñanza gnóstica, muy frecuente en las pseudoclementinas, sobre el único y «verdadero Mensajero que desde el principio del mundo, alterando sus formas con sus nombres, atraviesa el eón hasta alcanzar su tiempo y, ungido por la piedad de Dios ante su obra, obtiene el eterno reposo» *(Homil.* III.20).

Si volvemos nuestra mirada a la cosmogonía, percibimos las siguientes divisiones: la agresión de la Oscuridad y sus consecuencias forzaron a la deidad a producir tres «creaciones»: la del Hombre Primordial, para la batalla y el sacrificio; la del Espíritu Vivo (también llamado Demiurgo), para la liberación del vencedor y, aún más, para la construcción del universo a partir de la substancia entremezclada; y la del Mensajero (también llamado Tercer Mensajero), para la puesta en marcha del universo y la liberación de la Luz encarnada en éste. Esta tercera misión es contrarrestada por la Oscuridad con la creación del hombre, que a su vez fuerza la misión de Jesús el Luminoso con Adán. La seducción del último y el hecho ulterior de la reproducción hacen que el drama, y con éste la misión de «Jesús», pase a formar parte de la historia de la humanidad. Esta historia mundial, en el sentido más estricto de la palabra, pertenece en conjunto a la división de la historia divina representada por la emisión del Mensajero: son sus hipóstasis cambiantes las que actúan como deidades de revelación en la historia religiosa humana, esto es: «Jesús» para Adán al principio; el Paráclito para Mani, en el punto culminante; y el Gran Pensamiento al final apocalíptico de la historia. Sobre el último acto apocalíptico volveremos más tarde.

Conclusiones prácticas.
La moralidad ascética de Mani

Las conclusiones prácticas de este sistema cosmosoteriológico son extremadamente claras, y conducen a un riguroso ascetismo. «Ya que la ruina de la Hýle es decretada por Dios, uno debería abstenerse de todas las cosas animadas y comer sólo vegetales y cosas insensibles, y abstenerse del matrimonio, de las delicias del amor y de la procreación, de modo que la Potencia divina no permanezca en la Hýle a lo largo de generaciones. No obstante, para colaborar en la purificación de las cosas, uno no debe cometer suicidio» (Alejandro). La abstinencia alimenticia está regulada por dos criterios al margen de la actitud ascética general: no incorporar y por tanto adherir a uno substancia luminosa adicional innecesariamente, y, como esto no puede evitarse del todo (las plantas también la contienen), evitar al menos *herir* la Luz presente de forma sensible en los animales[188]. Más aún, de la máxima de mantener el mínimo contacto con la substancia de la Oscuridad y de no sentirse cómodo en un mundo cuyo propósito es prolongar la «separación» surge el mandamiento de la pobreza, que incluye entre otras cosas la prohibición o la recomendación de no construir una casa. Por último, el panpsiquismo que surge de la idea de la mezcla y asume la presencia constante (incluso en la naturaleza «inanimada») de la substancia luminosa vulnerable conduce a la idea más exagerada del pecado que jamás se haya concebido: «Cuando alguien camina sobre el suelo, está dañando a la tierra [es decir, más exactamente, a la Luz mezclada con ésta]; el que mueve la mano, está dañando al aire, porque éste es el alma de los hombres y las bestias... [y así sucesivamente]» (Hegemonio). «Es deber del hombre mirar hacia abajo cuando camina, no sea que ponga el pie sobre la cruz de la Luz y destruya las plantas» *(Keph.* 208.17). El pecado que supone *ipso facto* toda acción es por supuesto inevitable; siendo éste el propósito de la Oscuridad al crear al hombre, sin embargo, no por eso deja de ser pecado y debe ser incluido en la confesión[189]. Convertida en principio práctico, esta concepción tiene como consecuencia un extremo quietismo que lucha por reducir la actividad al mínimo necesario.

No obstante, el extremo rigor de la ética maniquea es sólo practicado por un grupo particular, el «Elegido» o «Verdadero», que debió de llevar una vida monástica de extraordinario ascetismo, quizá modelado según el monasticismo budista y que, sin duda, tuvo una gran influencia en la for-

mación del monasticismo cristiano. La gran masa de creyentes, llamados «Oyentes» o «Soldados», vivieron en el mundo bajo unas reglas menos rigurosas, y entre sus obras meritorias se encontraba el cuidado de los Elegidos que hacían posible su vida de santificación. En conjunto, contamos por tanto con tres categorías de hombres: los Elegidos, los Soldados y los pecadores, categorías que presentan un obvio paralelismo con la tríada gnóstica cristiana de los pneumáticos, psíquicos y sárkicos («hombres carnales»). En consecuencia, existen tres «caminos» para el alma después de la muerte: el Elegido llega a los «Paraísos de la Luz»; el Soldado, el «guardián de la religión y ayudante del Elegido», debe regresar al «mundo y a sus horrores» tantas veces y tanto tiempo como sea necesario para «que su luz y su espíritu sean liberados, y tras un largo errar de un lado a otro, llegue a la asamblea del Elegido»; los pecadores caen en poder del Demonio y terminan en el Infierno (En-Nadim).

La doctrina de las últimas cosas

De este modo la historia del mundo y del hombre es un continuo proceso de liberación de la Luz, y toda disposición del universo, igual que todo acontecimien-to de la historia, es considerado desde este punto de vista. Los instrumentos de sal-vación de la historia son las llamadas de los apóstoles, los fundadores de las «igle-sias» (religiones), y su poder de despertar, instruir y santificar. El instrumento de salvación del universo es la rotación cósmica, especialmente la del sol, que «al cir-cular por los cielos recoge con sus rayos los miembros de Dios, sacándolos incluso de las cloacas» (san Agustín). Es decir, el sol, como un proceso de la naturaleza, extrae, atrae y purifica automáticamente la Luz de la Hýle, y, como si fuera una nave, la transporta a la rueda del Zodíaco, cuya rotación la conduce a su vez al mundo de la Luz[190]. Los dos instrumentos de salvación se complementan uno a otro: «Liberación, separación y elevación de las partes de la Luz son ayudadas por la oración, la santificación, la palabra pura y las obras pías. A continuación, las partes de la Luz [es decir, las almas de los muertos] suben por el pilar del amane-cer hasta la esfera de la luna, y la luna las recibe de forma incesante desde prime-ros hasta mediados del mes, de forma que crece hasta quedar llena, guiándolas después hacia el sol hasta el final del mes, y produciendo así su efecto menguante que es causado por el aligeramiento de su carga. De este modo, la nave es cargada y descargada de nuevo, y el sol transmite la Luz a la Luz que está en-

cima en el mundo de la oración, y continúa en ese mundo hasta que alcanza la Luz más alta y pura. El sol no deja de actuar de esta manera hasta que ninguna parte de la Luz queda en el mundo, salvo una parte pequeña tan sumamente aferrada a éste que ni el sol ni la luna pueden arrancarla [la conflagración final terminará por liberarla]»[191].

> *Más y más pequeño cada día*
> *se hace el número de las almas [sobre la tierra]*
> *que suben hacia lo alto, purificadas.* (Efrem, s. Mitchell I.109)

Hay algo innegablemente grandioso en esta visión cósmica; para los maniqueos resultaba tan convincente que podían decir: «esto es obvio incluso para un ciego» (Alejandro). A nosotros nos resulta difícil aceptarla, pero estamos totalmente de acuerdo en que la imagen de una luna que crece y mengua por el efecto de un cargamento de almas, de un sol constantemente empeñado en la tarea de separar y refinar Luz divina, y de un Zodíaco en forma de noria que la recoge y transporta hacia lo alto de manera incesante tiene una cualidad fascinante y dota al orden del universo de un significado religioso del que carecen las siniestras «esferas» de otros sistemas gnósticos.

Así, en la secuencia de tiempos, de llamadas y de rotaciones, «todas las partes de la Luz ascienden de manera incesante y suben a las alturas, y las partes de Oscuridad descienden de manera incesante y se hunden en la profundidad, hasta que la una es liberada de la otra y la mezcla es anulada, y los componentes se disuelven, y cada uno de ellos llega a su término y a su mundo. Y ésta es la resurrección y la restitución» (Shahrastani). Una vez que esta tarea ha concluido y ha afectado hasta a las partes más fuertemente ligadas, «el Mensajero manifiesta su imagen, y el ángel que soporta la tierra arroja su carga lejos de sí, y el gran fuego del exterior del cosmos comienza a arder y consume al mundo entero, y no cesa de arder hasta que la Luz que todavía permanece en la creación es liberada» (compilado a partir de Hegemonio [= Epifanio] y En-Nadim).

El final apocalíptico de la figura a la que en la cita anterior se llama «el Mensajero»[192] se describe con más detalle en dos piezas de los *Kephalaia* (cap. 5, 16); la primera de ellas es la titulada «Sobre los cuatro Cazadores de la Luz y los cuatro de la Oscuridad», y en ella el cuarto y último Cazador (o Pescador)de la Luz[193]recibe el nombre de «el Gran

Pensamiento»; un pasaje del Libro de los salmos aporta una conclusión apropiada.

Al final, cuando el cosmos se disuelva, este mismo Pensamiento de la Vida se reunirá y formará su Alma [es decir, su Yo] en forma de Ultima Estatua. Su red es su Espíritu Vivo, porque con su Espíritu él prenderá la Luz y la Vida que se encuentra en todas las cosas y la construirá sobre su propio cuerpo.

La Llamada y la Recepción, el Gran Pensamiento que se llegó a los elementos entremezclados... y allí se quedó, en silencio... hasta ese tiempo... en el que se despierta y ocupa su puesto en el gran fuego y se reúne con su propia Alma en sí mismo, y se forma a sí mismo bajo la forma de su Ultima Estatua. Lo encontrarás cuando barra y extraiga de sí mismo la impureza que le es extraña, y reúna en sí mismo la Vida y la Luz que se encuentra en todas las cosas y la construya en su cuerpo. Entonces, cuando esta Ultima Estatua haya sido perfeccionada en todos sus miembros, entonces escapará y será separada de la gran lucha a través del Espíritu Vivo, su padre, que viene y... recoge los miembros de... la disolución y el final de todas las cosas.

Y[194] el consejo de la muerte, toda la Oscuridad, también se reunirá y hará una semejanza de su propio yo...

El Espíritu Vivo vendrá en un momento... socorrerá a la Luz. Pero al consejo de la muerte y a la Oscuridad los encerrará en la morada que fue creada con ese fin, para que estuviera allí sometida para siempre.

No hay otro medio de someter al enemigo que este medio; porque no será recibido en la Luz si es un extraño para ella; tampoco puede abandonarse en su tierra de Oscuridad, no vaya a librar una batalla mayor que la primera.

Un nuevo eón será construido en el lugar del mundo que se disolverá, de modo que las potencias de la Luz puedan allí reinar, porque han llevado a cabo y han cumplido la voluntad del Padre, han vencido al odiado...

Este es el Conocimiento de Mani, adorémosle y bendigámosle.

Así, mientras de la condición final puede brevemente decirse en ocasiones que «las dos naturalezas son restauradas y los arcontes morarán de ahí en adelante en sus regiones inferiores, no así el Padre, que morará en las regiones superiores una vez haya recuperado a los suyos» (Hegemonio), la verdadera idea es que no la Oscuridad sino el poder de lo Oscuro será destruido para siempre, y en contraste con el violento tumulto del

principio yace ahora en una quietud mortal. Tras recorrer un largo camino, el sacrificio inicial de la Luz encuentra su recompensa y cumple su objetivo: «De aquí en adelante la Luz está a salvo de la Oscuridad y de su violencia» (En-Nadim).

c) Recapitulación: dos tipos de dualismo en la especulación gnóstica

Después de este largo viaje a través del laberinto del pensamiento y la fantasía gnósticos, durante el cual el lector puede haber perdido fácilmente la imagen de los principales contornos del paisaje, quizá no esté de más hacer una recomposición del mismo, con algunos puntos de vista de orientación general, incluso a riesgo de repetirnos excesivamente.

Los gnósticos fueron los primeros «teólogos» teóricos de la nueva era de la religión que reemplazó a la Antigüedad clásica. Su tarea parte de la experiencia gnóstica básica que sostenía una visión general de la realidad existente de algún modo *a priori* válida para los que compartían dicha experiencia. Esta visión comprendía, como contenidos principales, las ideas de un universo antidivino, del extrañamiento del hombre en él, y de la naturaleza acósmica de la divinidad. Siendo así la realidad, la visión presupone una historia en la cual ésta asumía su actual condición «artificial». La tarea de la especulación era contar esta historia, es decir, responder del presente estado de cosas contando de nuevo los estadios sucesivos de su génesis desde los primeros comienzos, mirar la realidad a la luz de la gnosis y asegurar la salvación. La forma de hacerlo era siempre mitológica; pero los mitos resultantes, con sus personificaciones, hipóstasis y su narración casi cronológica, son símbolos de la teoría metafísica construidos de manera consciente.

Dos modelos de sistema, que aquí, para abreviar (y sin necesidad de comprometerse con una teoría de la genética actual), llamamos el iranio y el sirio, se desarrollaron para explicar esencialmente los mismos hechos de una situación metafísica dislocada, modelos ambos «dualistas» por lo que concierne a su resultado común: la grieta abierta entre Dios y el mundo, el mundo y el hombre, el espíritu y la carne. En una adaptación gnóstica de la doctrina zoroástrica que comienza con el dualismo de dos principios opuestos, el modelo iranio debe explicar principalmente el modo en que la Oscuridad original absorbió elementos de la Luz: es decir, este modelo describe el drama del mundo como una guerra donde la suer-

te va de uno a otro campo, y el destino divino —del cual el del hombre es una parte y el mundo una consecuencia no deseada— en términos de mezcla y separación de la mezcla, cautividad y liberación. La especulación siria asume la tarea mucho más ambiciosa de inferir el origen del dualismo, y el consiguiente aprieto de lo divino en el sistema de la creación, a partir de la fuente única e íntegra del ser, por medio de una genealogía de estados divinos personificados, evolucionados uno a partir de otro, que describen la oscuridad progresiva de la Luz original en categorías de culpabilidad, error y fracaso. Esta «degeneración» finaliza con la autoalienación decadente y absoluta que es este mundo.

Ambos dramas dan comienzo con una perturbación en las alturas; en ambos dramas, también, la existencia del mundo habla de un desconcierto divino y de un medio necesario, no deseable en sí mismo, para obtener su eventual restauración; en ambos, la salvación del hombre depende de la salvación de la deidad. Hay que saber entonces si la tragedia de la deidad es provocada desde el exterior, caso en el cual la Oscuridad tendría la iniciativa, o está motivada por ella misma, en cuyo caso la Oscuridad sería el producto de su pasión y no su causa. La derrota y el sacrificio divino del primer caso se corresponden con la culpabilidad y el error divino del otro; la compasión por la Luz convertida en víctima, con el desprecio espiritual de la ceguera demiúrgica; la eventual liberación divina, con la re-formación a través de la iluminación.

La división que hacemos es tipológica, y por tanto no se verá demasiado afectada por las sugerencias geográficas o étnicas de los nombres elegidos. Los sistemas valentiniano y maniqueo ejemplifican los dos modelos. La existencia de un principio especulativo diferente comporta, en el gnosticismo en general, una importante diferencia de actitud religiosa; y mientras el modelo iranio permite una dramatización más concreta y poderosa, el sirio es más profundo y, de los dos, el único que puede, otorgando un estado metafísico al conocimiento y a la ignorancia, como modos de la misma vida divina, hacer completa justicia a la idea del poder redentor que la religión gnóstica reclama para el conocimiento.



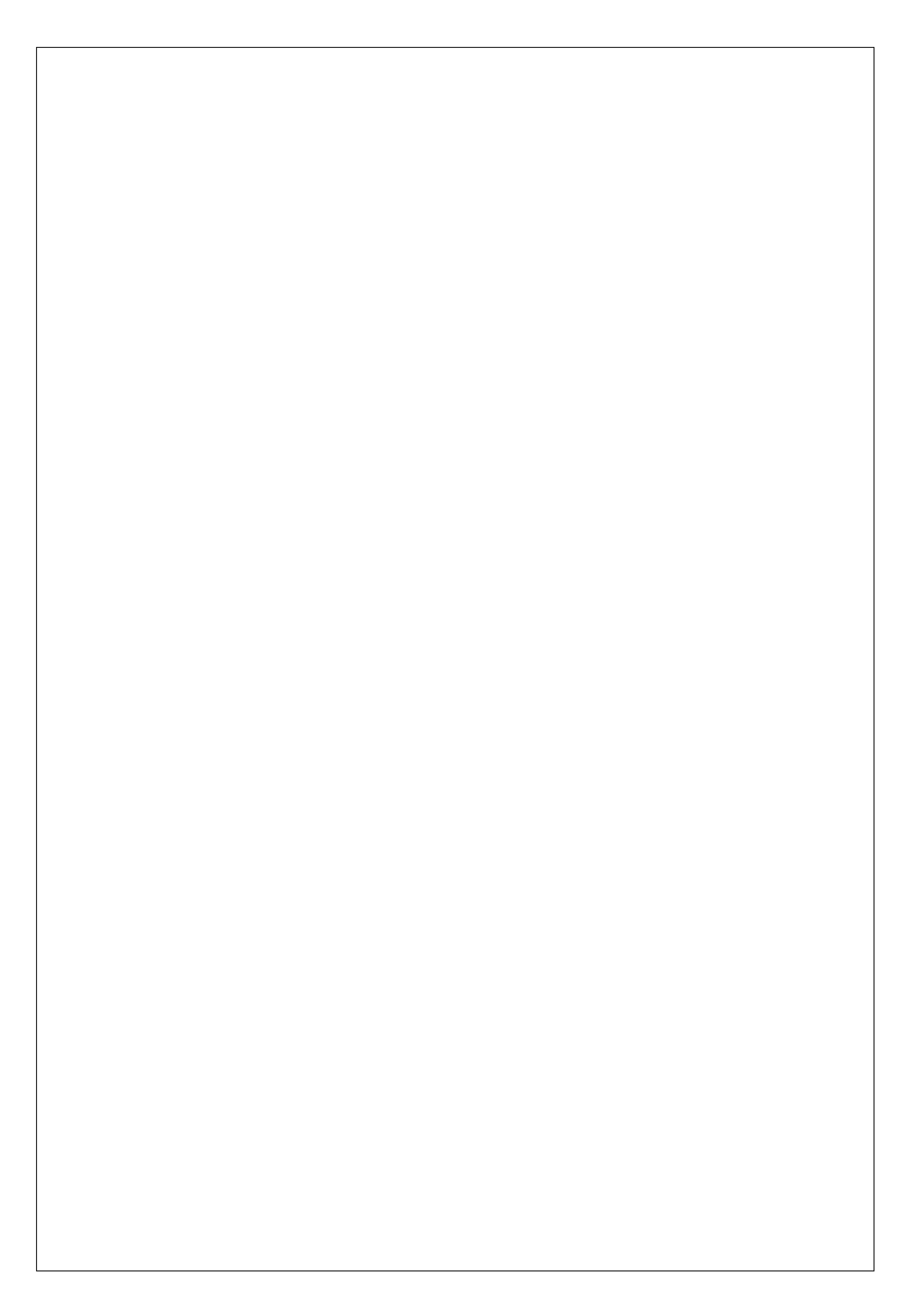
Tercera parte

El gnosticismo y el ensamiento clásico

Hasta ahora nos hemos dedicado a considerar el mundo gnóstico de las ideas solo, sin hacer más que alguna referencia ocasional a la cultura en la cual se desarrolla. Hemos hablado de su relación con el medio judío y cristiano, recién llegados también al mundo de la civilización grecorromana. A pesar de lo poco ortodoxo y subversivo que fue el gnosticismo en relación con estos sistemas de pensamiento más afines, su carácter revolucionario sale a la luz sólo en su confrontación con el mundo de ideas y valores *clásico-pagano*, con el que choca violentamente. Como señalamos en nuestra Introducción, este mundo representaba, en su versión helenística, la cultura cosmopolita y secular de la época, con una historia larga e impositiva. Comparado con éste, el movimiento gnóstico era, además de un extraño, un advenedizo que carecía de todo parentesco legítimo: la herencia que portaba de sus propios antepasados orientales fue interpretada de forma tan libre que se llegó a controvertir su significado. Sólo este punto basta para explicar su naturaleza poco tradicional. No obstante, la novedad que representa en la historia universal es su aportación al mundo más amplio en el que emerge y de cuyas actitudes mentales y morales, establecidas durante mucho tiempo, parecía ser casi su antítesis deliberada. Estas actitudes se apoyaban en una tradición ideológica, de origen griego y venerada por sus logros intelectuales, que actuaba como agente conservador en una era de creciente tensión espiritual y amenazadora descomposición. El desafío gnóstico fue una expresión de la crisis experimentada por la cultura en general. Entender el gnosticismo como tal desafío es en parte entender su esencia. Las ideas propuestas por su mensaje se sostienen sin duda por derecho propio. No obstante, sin la contraposición helénica en medio de la cual irrumpe, el gnosticismo no hubiera tenido la misma importancia en la historia universal de las ideas, importancia que es asumida tanto por su configuración histórica como por su contenido intrínseco. La estatura de lo que desafió le otorga en parte su propia estatura. Por otro lado, el hecho de ser «pionero» en algunas ideas, de ser «diferente», unido a la embriaguez que produce el no conocer precedentes de las

ideas propias, otorga a la visión gnóstica tanto vigor como sus manifestaciones.

En las siguientes páginas, llevaremos a cabo una confrontación del gnosticismo con su tiempo, lo cual nos hará entender mejor en qué consistió su novedad, en qué su desafío, y qué aporta en la historia del conocimiento de sí mismo del hombre.



10. Valoración griega y gnóstica del cosmos

a) La idea del «cosmos» y la ubicación del hombre en el cosmos

La posición griega

Para comparar los dos mundos, el nuevo y el viejo, el atacante y el atacado, no hay un símbolo que mejor revele la esencia de cada uno que el concepto de «cosmos». Una larga tradición había investido a este término de la más alta dignidad religiosa para la mentalidad griega. En su sentido literal, la palabra misma expresa una valoración positiva del objeto —cualquier objeto— al cual se asocia como término descriptivo. Porque *kósmos* significa «orden» en general, del mundo o de una casa, de una mancomunidad o de una vida: es un término elogioso, incluso admirativo. De este modo, aplicado al universo y asignado a éste como su manifestación más exacta, la palabra no significa simplemente el hecho neutral de «todo lo que es», una suma cuantitativa (como sucede con el término «el Todo»), sino que representa una cualidad específica de esta totalidad y, para la mentalidad griega, ennoblecedora: el orden. No obstante, a pesar de la manera tan indisoluble con que este valor se uniría con el tiempo al término, y a pesar de que la forma enfática *«el* cosmos» sólo podía referirse al universo, éste nunca llegó a monopolizar el significado de la palabra ni a suplantar al resto de sus usos[195]. En el supuesto de que dichos usos hubiesen terminado por marchitarse, el término, aislado de su alcance semántico original, quizá hubiera empalidecido ante la indiferencia del término «mundo». Pero «cosmos» nunca sufrió este destino. Una gran variedad de aplicaciones, referidas a objetos y situaciones de la vida cotidiana —que iban de lo general a lo particular, de lo moral a lo estético, de lo interior a lo exterior, de lo espiritual a lo material—, siguieron en vigor junto con el uso más eminente del término, y esta presencia compartida de los significados comunes, todos ellos laudatorios, ayudó a mantener viva la consciencia valorativa que había provocado la

primera elección de un nombre tan cualitativo para este objeto, el más amplio y, en cierto sentido, más remoto de todos los objetos.

Sin embargo, más que como el ejemplo más amplio, el universo era considerado el ejemplar de orden por excelencia, y al mismo tiempo, la causa de todos los órdenes particulares, que sólo gradualmente pueden aproximarse al orden de la totalidad. Una vez más, ya que el aspecto sensible del orden es la belleza, y su principio interior, la razón, el Todo como orden perfecto debe ser a un tiempo bello y racional en grado máximo. Sin duda, este universo físico circunscrito que denotaba el nombre «cosmos» era considerado una entidad divina; a menudo era llamado dios, e, incluso, al final, *el* Dios. Como tal, era por supuesto más que un mero sistema físico, en el sentido en que hemos llegado a entender el término «físico». Igual que los poderes generativos y creadores de vida de la naturaleza revelan la presencia del alma, y la eterna regularidad y armonía de los movimientos celestes la de la acción de una mente ordenadora, el mundo debe ser considerado un todo animado e inteligente, sabio incluso. Ya Platón, a pesar de no ver en el cosmos al ser supremo, lo llamó el ser sensible más elevado, un «dios», y «verdaderamente un viviente provisto de alma y razón»[196]. El cosmos es superior al hombre, el cual no es siquiera la obra más perfecta del mundo: los cuerpos celestiales son sus superiores, tanto en substancia como en la pureza y firmeza de la inteligencia que activa su movimiento[197].

El monismo estoico condujo a una identificación completa entre lo cósmico y lo divino, entre el universo y Dios. En el segundo libro de *Sobre la naturaleza de los dioses*, Cicerón ofrece una expresión elocuente sobre este estado teológico del universo visible. Ya que su argumento, lleno de elementos de origen estoico, es sumamente instructivo, lo citaremos aquí casi en su totalidad, señalando los principales estadios lógicos con distintos encabezamientos.

(Enunciado general)

Existe, pues, un elemento que mantiene unido a todo el mundo y lo conserva, y este elemento no está desprovisto de sensación y de razón; puesto que toda naturaleza que no sea homogénea y simple, sino compleja y compuesta debe contener necesariamente dentro de sí un principio rector, en el hombre, por ejemplo, la inteligencia; en los animales inferiores algo que se parece a la inteligencia y que es la fuente de los apetitos... Así, pues, se sigue que el elemento

que contiene el principio rector de la totalidad de la naturaleza debe ser también la mejor de todas las cosas y la que más digna sea de detentar esta soberanía y autoridad sobre todas las demás cosas. Ahora bien, observamos que las partes del mundo -y en todo el mundo no existe nada que no sea una parte de todo el mundo- poseen sensación y razón. Por consiguiente inferimos que esta parte que contiene el principio rector del mundo debe poseer necesariamente la sensación y la razón, y éstas en una forma más intensificada y más elevada. De aquí se infiere que el mundo posee sabiduría y que el elemento que contiene todas las cosas en su abrazo es preeminente y perfectamente racional y, por tanto, que el mundo es dios, y todas las fuerzas de la naturaleza son unidas y contenidas por la naturaleza divina...

(Argumentos especiales:
a. sensibilidad y alma)

Así, pues, dado que el hombre y los animales poseen este calor y a él le deben su sensación y su moción, es absurdo decir que el mundo está desprovisto de sensación, considerando que se halla en posesión de un intenso calor sin mancha alguna, libre y puro, así como penetrante y móvil en sumo grado; sobre todo supuesto que este ardor del mundo no deriva de alguna otra fuente exterior a él, sino que se mueve por sí mismo [y puesto que para Platón el movimiento espontáneo reside sólo en el alma]... lo cual demuestra que el mundo es un ser animado.

(b. inteligencia)

Otra prueba de que el mundo posee inteligencia nos la ofrece el hecho de que el mundo es indiscutiblemente mejor que cualquiera de sus elementos; pues de la misma manera que no hay ninguna parte de nuestro cuerpo que no valga menos que nosotros mismos, así también el universo entero tiene que valer más que cualquier parte del universo; y, si esto es así, se sigue de ello que el mundo tiene que estar dotado de sabiduría, porque de no ser así, el hombre, aun siendo una parte del mundo, al estar en posesión de la razón, sería necesariamente más valioso que el mundo tomado en su conjunto.

(c. sabiduría)

Por otra parte, si queremos avanzar desde los primeros órdenes rudimentarios del ser hasta los últimos y más perfectos, necesariamente llegaremos al fin de la divinidad... [El avance se produce, de manera ascendente, desde el reino ve-

getal hasta el hombre]... Pero el cuarto y más alto grado es el de los seres que de manera natural han nacido buenos y sabios, y que desde su comienzo están dotados de una razón recta y consecuente; debe admitirse que ésta se halla por encima del nivel humano: es un atributo de la divinidad, es decir, del mundo, que necesariamente debe poseer esta razón perfecta y absoluta de que hablo.

Por lo demás, es innegable que cualquier todo orgánico debe tener un ideal último de perfección. Pues, de la misma manera que en la viña o en el ganado vemos que a no ser que alguna fuerza se oponga a ello, la naturaleza va avanzando por una cierta senda suya hacia su meta de pleno desarrollo, y de la misma manera que en la pintura, la arquitectura y las demás artes y oficios artesanos existe un ideal de la obra artística perfecta, también así y más aún, en el mundo de la naturaleza en su totalidad, tiene que existir un proceso de avance hacia la plenitud y la perfección. Los diversos modos limitados de ser pueden encontrar muchos obstáculos externos que impidan su perfecta realización, pero no puede haber nada que frustre a la naturaleza en su totalidad, puesto que ella abarca y contiene en sí misma todos los modos de ser. De aquí se sigue que tiene que existir este grado cuarto sumamente elevado, inaccesible a cualquier fuerza externa.

(Conclusión del argumento completo)

Ahora bien, éste es el grado en el que se halla la naturaleza universal; y supuesto que ella es de tal carácter que es superior a todas las cosas e incapaz de ser frustrada por ninguna de ellas, se sigue necesariamente que el mundo es un ser inteligente y asimismo un ser sabio.

Por otra parte, ¿qué cosa puede estar más falta de lógica que negar que el ser que abarca todas las cosas debe ser el mejor de todos, o bien, admitiendo esto, negar que él debe poseer, en primer lugar, la vida, en segundo lugar, la inteligencia y la razón y, finalmente, la sabiduría? ¿De qué otra manera puede ser el mejor de todos los seres? Si se parece a las plantas o aun a los animales, muy lejos de ser el más elevado debe ser reconocido el más ínfimo en la escala de los seres. Si, por otra parte, fuera capaz de razón pero sin ser sabio desde el comienzo mismo, el mundo se hallaría en peores condiciones que la humanidad; pues un hombre puede llegar a ser sabio, pero si en toda la eternidad del tiempo pasado el mundo fue ignorante y necio, evidentemente nunca alcanzará la sabiduría; y así será inferior al hombre. Pero, puesto que esto es absurdo, debe pensarse que el mundo ha sido sabio desde el comienzo y que es dios.

De hecho no hay ninguna otra cosa fuera del mundo a la que nada le falte y

que en todos los aspectos sea apta perfecta, y se halle en la plenitud de todas sus partes y detalles.

(La posición del hombre)

Pues, como Crisipo dijo muy agudamente, de la misma manera que la funda del escudo se ha hecho con miras a un escudo y una vaina se ha hecho con miras a una espada, así como también todo lo demás, excepto el mundo, fue creado en orden a alguna otra cosa... [las plantas por causa de los animales, los animales para el beneficio del hombre]... y aun el mismo hombre fue engendrado con el fin de contemplar e imitar al mundo; el hombre no es en modo alguno perfecto, sino que es «una pequeña parte de lo que es perfecto». (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II.11-14, trad. de Francisco de P.Samaranch, Sarpe, Barcelona 1984)

El enunciado final sobre el propósito de la existencia humana en el esquema de las cosas tiene la más profunda trascendencia. Dicho enunciado establece la conexión entre la cosmología y la ética, entre la apoteosis del universo y el ideal de la perfección humana: la tarea del hombre es la tarea teórica de contemplar y la práctica de «imitar» al universo, siendo explicada esta última en otro enunciado de modo más detallado: «imitar *el orden de los cielos* con la fidelidad de la propia vida» (Cicerón, *Cato Maior* XXI.77). El lector cristiano notará que son los cielos *visibles* (no el «cielo» espiritual de la fe) los que proporcionan el paradigma de la existencia humana. No puede imaginarse un contraste más significativo con la actitud gnóstica. Repasemos los puntos de mayor énfasis en el discurso de Cicerón. Este mundo es el Todo, y aparte de él no hay nada; es perfecto, y no hay nada que lo iguale en perfección; es perfecto como el conjunto de sus partes, y las partes participan gradualmente en su perfección; como totalidad está animado, es inteligente y sabio, y algo de estos atributos se muestra también en algunas de sus partes; la evidencia de su sabiduría es el orden perfecto de la totalidad (en especial, la armonía eterna de los movimientos celestes); las partes son necesariamente menos perfectas que la totalidad: esto afecta incluso al hombre, quien, a pesar de compartir los atributos cósmicos más elevados del alma y la mente, no es el más perfecto de los seres, ya que no es sabio por naturaleza sino potencialmente, mientras que la inteligencia del cosmos se encuentra en un estado de perpetua sabiduría. No obstante, el hombre, además del grado de perfección

que le corresponde como *parte* de la perfección del universo divino, tiene también la capacidad de perfeccionarse a sí mismo si asimila su ser al de la totalidad, contemplándola con su comprensión e imitándola con su conducta.

La veneración del cosmos es la veneración de la totalidad, de la cual el hombre mismo forma parte. El reconocimiento y la aceptación de su condición de parte es un aspecto de la relación particular del hombre con el universo que afecta a su conducta vital. Esta relación se fundamenta en la interpretación de su existencia en términos de totalidad, cuya misma perfección consiste en la integración de todas sus partes. En este sentido la devoción cósmica del hombre *somete* su ser a los requerimientos de aquello que es mejor que él mismo y fuente de todo lo que es bueno[198]. Pero, al mismo tiempo, el hombre no es una simple parte más de las muchas que forman el universo, sino que, gracias a la posesión de una mente, es una parte que disfruta de *identidad* con el *principio rector* de la totalidad. Así, el otro aspecto de la relación particular del hombre con el universo es la *adecuación* de su propia existencia —confinada como está en su condición de mera parte— a la esencia de la totalidad, y reproducir a esta última en su propio ser por medio del entendimiento y la acción. El entendimiento será el de una razón por la otra, el entendimiento de la razón cósmica por medio del entendimiento de la razón humana: al asumir esta relación reveladora, la razón humana se asimila a la razón afín de la totalidad, trascendiendo así su condición de mera parte[199]. En la calma y el orden de la vida moral que comporta esta base intelectual, el cosmos es «imitado» también prácticamente, y así la totalidad es de nuevo aprehendida por la parte en el papel de modelo.

Nosotros somos igualmente espectadores y actores de la gran obra, pero sólo podremos ser actores de manera satisfactoria si ampliamos gradualmente nuestra visión de espectadores y conseguimos abarcar nuestra propia actuación en esa mirada.

> La naturaleza no nos destinó a una existencia baja e innoble; por el contrario, nos introdujo en la vida y en el universo como en una gran asamblea festiva[200], de forma que pudiéramos ser espectadores de su competición para alcanzar la recompensa de la victoria y asiduos contendientes con ellos... [Si alguien pudiera mirar al mundo desde lo alto y contemplar la riqueza de la belleza que contiene] sabría enseguida para qué hemos nacido[201].

La devoción cosmica como posición de asilo

A pesar de lo grandioso e inspirado de esta concepción, no debemos olvidar que representaba una posición de asilo en la medida en que se dirigía a un sujeto humano que había dejado de ser parte de nada que no fuera *el universo.* La relación del hombre con el cosmos es un caso especial de la relación parte-todo, tema fundamental del pensamiento clásico. La filosofía y la ciencia política habían discutido de manera diferente sobre este problema, que tras considerar todos sus aspectos remitía al problema fundamental de la antigua ontologia, el de lo Múltiple y lo Uno. Según la doctrina clásica, el todo es anterior a las partes, es superior a las partes y, por tanto, es por el todo por lo que las partes son, siendo el todo no sólo la causa sino el sentido de la existencia de las partes. El ejemplo vivo de un todo como ése había sido la *polis* clásica, la ciudad estado, cuyos ciudadanos participaban en el todo y podían afirmar la superioridad de éste reconociendo que ellos, las partes, al margen de lo pasajeros e intercambiables que fuesen, no sólo *dependían* del todo para ser, sino que *mantenían* ese todo *con* su ser: del mismo modo que la condición del todo ejercía una influencia en el ser y en la posible perfección de las partes, la conducta de las partes ejercía una influencia en el ser y en la perfección del todo. Así, este todo, haciendo posible primero la vida misma y después la buena vida del individuo, tenía al mismo tiempo la misión de cuidarle; siendo también su mayor logro superar y sobrevivir al individuo.

Ahora bien, esta justificación de la primacía del todo en términos sociopolíticos —la función vital y autosuficiente de la parte en el todo— había decaído en las condiciones de la Antigüedad tardía. La absorción de las ciudades estado en las monarquías de los diadocos, y finalmente en el Imperio romano, privó a las polis «intelligentsia» de su función constructiva. No obstante, el principio ontològico sobrevivió a las condiciones de su validación concreta. El panteísmo estoico y, en general, la psicoteología del pensamiento postaristotélico sustituyeron la relación entre el ciudadano y la ciudad por la del individuo y el cosmos, un todo vivo más grande. El cambio de referente no alteró la vigencia de la doctrina clásica del todo y las partes, si bien ésta dejó de reflejar la situación práctica del hombre. Ahora la gran «ciudad de los dioses y los hombres»[202] era el *cosmos*, y ser ciudadano del universo, un *cosmopolita,* se consideraba la meta hacia la cual el hombre, de otro modo aislado, podría trazar su rumbo.

Al ciudadano se le pedía, por así decir, que adoptara la causa del universo como propia, o sea, que se identificara con la causa directamente, a través de todos los intermediarios, y que relacionara su yo interno, su *logos*, con el *logos* del todo.

El lado práctico de esta identificación consistía en que el ciudadano aprobara e interpretase fielmente el *papel* que le había sido asignado por el todo, en el lugar y en la posición en que el destino cósmico le había situado. La sabiduría confería libertad interior para asumir las tareas, serenidad para afrontar los caprichos de la fortuna, que podía hostigar, pero no establecía ni alteraba las tareas mismas. «Hacer cada uno su papel» —esa figura del lenguaje sobre la cual reposa gran parte de la ética estoica— revela sin querer el elemento ficticio de la construcción. El papel que se interpreta es sustituido por una función real que es representada. Los actores en el escenario se comportan «como si» interpretaran lo que han elegido, y «como si» su acción tuviera importancia. Lo único que verdaderamente importa es interpretar bien en vez de mal, sin que su resultado importe demasiado. Los actores, que interpretan airosamente, son su propia audiencia.

En la frase «hacer cada uno su papel» se esconde una resignación más profunda, si bien orgullosa, y sólo hace falta un cambio de actitud para ver el gran espectáculo de forma muy diferente. ¿Verdaderamente el todo se preocupa, se implica en la parte que es el yo? Los estoicos declaraban que sí lo hace igualando ***heimarméne*** con ***prónoia***, destino cósmico con providencia. Y mi papel, independientemente de cómo lo interprete, ¿de verdad contribuye, ejerce una influencia en el todo? Los estoicos afirmaron que así es, por medio de su analogía entre el cosmos y la ciudad. Pero la misma comparación demuestra la poca solidez del argumento, ya que, en contraste con lo que es verdad en la *polis*, nada puede dar cuenta de mi relevancia en el esquema cósmico, pues este esquema está totalmente fuera de mi control y en él mi papel se reduce así a una pasividad que no tenía en la *polis.*

La gran devoción mantenía al hombre en el todo, gracias a su supuesta afinidad con éste, siendo sin duda el medio de preservar la dignidad del hombre y, por tanto, de defender una moralidad positiva. Esta devoción, que tuvo más éxito que la que se había inspirado antes en el ideal de la virtud cívica, suponía un intento heroico por parte de los intelectuales de trasladar la fuerza vivificante de ese ideal a condiciones fundamentalmen-

te distintas. Pero las nuevas masas atomizadas del Imperio, que nunca habían compartido la noble tradición de la *areté*, pudieron reaccionar de manera muy diferente a una situación en la cual se encontraron implicadas pasivamente: una situación en la cual la parte era insignificante para el todo, y el todo extraño para las partes. No obstante, la idea del orden como algo divino y del universo como tal orden mantuvo una validez pública muy extendida, y se convirtió en una especie de religión de los intelectuales.

La revaloración gnóstica

Para atacar la posición clásica, los gnósticos eligieron este concepto tan valioso para la primera y llevaron a cabo una nueva y radical valoración del mismo. Te-nían en contra la enorme fuerza de la tradición que hemos descrito, y en la cual se inscribía el término «cosmos». Al conservar este nombre del mundo, los gnósticos conservaron la idea de orden como principal característica de lo que se disponían a depreciar. Sin duda, en vez de negar al mundo el atributo del orden (algo que, teóricamente, podía hacer un pesimismo cósmico), los gnósticos invirtieron el va-lor de dicho atributo —que pasó del elogio al oprobio— y, en el proceso, consiguieron sobre todo incrementar su importancia. Como veremos cuando tratemos el concepto de «destino», son las mismas características del orden, de las reglas y de la ley no sólo las que pasan al mundo reinterpretado ahora en términos gnósticos, sino también las que ven así aumentar su poder y su impacto en el hombre, aun-que su calidad espiritual, significado y valor sean radicalmente distintos. La divi-nidad del orden cósmico deviene lo opuesto a lo divino casi por exageración. El orden y la ley son aquí también el cosmos, pero un orden rígido y hostil, una ley tiránica y maligna, desprovistos de significado y de bondad, extraños a los propósitos del hombre y a su esencia interna, sin sentido para su comunicación y afir-mación. Un mundo vaciado de contenido divino tenía su propio orden: un orden vacío de divinidad. Así, la devaluación metafísica del mundo llega hasta la raíz conceptual de la idea del cosmos, es decir, al concepto de orden mismo, que incluye, con su calidad pervertida, en el concepto ahora degradado del universo físico. De este modo, el término «cosmos», con todas sus connotaciones semánti-cas, pudo pasar al vocabulario gnóstico y allí, invertido, convertirse en un término tan simbólico como el que había sido en la tradición griega.

El «cosmos» se convierte así, según estos nuevos criterios, en un concepto marcadamente negativo, un valor negativo más marcado que el positivo de la visión griega por estar también más cargado de emotividad. Esta concepción negativa está contrarrestada por supuesto por una nueva concepción positiva, la de la deidad transmundana. En el pasaje de Cicerón vimos que el cosmos es el Todo, es decir, que no hay nada al margen de él, que no hay nada que no sea parte de él, y que esta totalidad que todo lo abarca es Dios. Esta es la posición específica del panteísmo estoico; sin embargo, también en el esquema aristotélico, la relación de la Naturaleza con el divino Noüs, a pesar de que el último no sea inmanente al mundo, conduce esencialmente al mismo resultado: convertir a dicho mundo en una manifestación de lo divino; e incluso el supremo trascendentalismo de Plotino dejó esta relación intacta. El Dios gnóstico no es simplemente extramundano y supramundano, sino, en su significado último, también contramundano. La unidad sublime del cosmos y Dios se rompe, ambos se separan violentamente y un abismo que nunca iba a cerrarse del todo se abre entre los dos: Dios y el mundo, Dios y la naturaleza, espíritu y naturaleza, se divorcian, devienen extraños uno para otro, incluso contrarios. Pero si éstos son extraños entre sí, también el mundo y el hombre son extraños el uno para el otro, y este hecho, en términos de sentimiento, muy probablemente sea incluso el hecho primordial. Existe una experiencia básica relacionada con la total desavenencia entre el hombre y el lugar en el que éste se encuentra alojado, el mundo. Mientras el pensamiento griego había expresado la idea de la pertenencia del hombre al mundo (no sin reservas a la mera vida terrenal) y, a través del conocimiento que genera amor, había intensificado la intimidad con la esencia afín a toda la naturaleza, el pensamiento gnóstico se inspira en el angustiado descubrimiento de la soledad cósmica del hombre, de la absoluta otredad de su ser frente a un universo ilimitado. Este modo dualista subraya la actitud gnóstica en conjunto y unifica las expresiones que los distintos sistemas otorgaron a dicha actitud en el ritual y en las creencias gnósticas. Las doctrinas gnósticas, articuladas en términos dualistas, descansan sobre este primer cimiento humano de un modo dualista, una experiencia del hombre vivida apasionadamente.

El dualismo entre el hombre y el mundo propone como equivalente metafísico el existente entre el mundo y Dios. No estamos ante una dualidad de términos complementarios sino contrarios, ante una polaridad

de términos incompatibles, y este hecho domina la escatología gnóstica. La doctrina gnóstica explica la dualidad, o mejor, el sentimiento que subyace a ésta, en sus distintas concreciones. El aspecto teológico sostiene que lo divino no participa en los asuntos que conciernen al universo físico: que el verdadero Dios, estrictamente transmundano, no es revelado por el mundo, ni siquiera es señalado por éste, y que es por tanto el Desconocido, el Otro en términos absolutos, el que no puede ser conocido con analogías mundanas. En consecuencia, el aspecto cosmológico sostiene que el mundo es la creación no de Dios sino de algún principio inferior, un principio cuya inferioridad es una perversión de lo divino, y cuyas principales características son el dominio y el poder. Por otra parte, el aspecto antropológico sostiene que el yo interior del hombre no forma parte del mundo, de la creación y el dominio del demiurgo, sino que se encuentra dentro del mundo y es tan absolutamente trascendente y tan inconmensurable para todos los modos cósmicos del ser como su doble transmundano, el Dios desconocido del exterior.

El nuevo vocabulario muestra la revolución del significado como un hecho semántico consolidado: «cosmos» y derivados como «cósmico», «del cosmos», etc., figuran como términos peyorativos en el lenguaje gnóstico, y con la fuerza de una terminología fijada. Debe notarse, sin embargo, que la negatividad del concepto «cosmos» no es simplemente la de la ausencia de valores divinos en el universo: su combinación con términos como «oscuridad», «muerte», «ignorancia» y «maligno» demuestra que está poseído de una calidad negativa propia. Es decir, al contrario de lo que sucede con su término análogo moderno, la retirada divina del cosmos convierte a este último no en un mero hecho físico neutral e indiferente sino en un poder separador cuya situación voluntaria fuera de Dios traiciona una *voluntad* de estar lejos de Dios; y su existencia es la encarnación de esa voluntad. De esta manera, la oscuridad del mundo no sólo denota su naturaleza extraña a Dios o la ausencia de la luz de Dios en el mundo, sino también su ser una *fuerza alienadora* de Dios. En resumen, en última instancia es un hecho no meramente físico sino espiritual, y por su naturaleza paradójica el cosmos gnóstico es una entidad teológica como la de los estoicos. En consecuencia, el mundo tiene su propio espíritu, su dios: el príncipe de este mundo. Pero este príncipe ya no es el Todo que fue para los griegos: éste es limitado y trascendido por aquello que esencialmente es no-mundo y negación de todo lo que es mundo. Para la de-

voción gnóstica, el verdadero Dios queda definido por esta contraposición. Igual que el mundo es aquel que se aliena de Dios, Dios es aquel que se aliena y se libera del mundo. Dios, como negación del mundo, tiene una función nihilista en relación con todas las ligaduras y valores mundanos internos. Pero el mundo no deja de ser real por este planteamiento nihilista. En otras palabras, la desaparición de la verdadera divinidad del mundo no priva a éste de realidad, que convierte en una mera sombra o ilusión (como sucede en ciertas enseñanzas del misticismo indio). Con la misma seriedad teológica con la que los estoicos creían que el cosmos era un objeto de amor, de veneración y de confianza, el cosmos gnóstico es un objeto de odio, de desprecio y de temor. Y aquí debemos recordar una vez más el papel de la idea de orden. Como ya dijimos, a pesar de carecer de la venerabilidad del cosmos griego, el universo de la visión gnóstica es todavía cosmos, es decir, un orden, pero un orden de verdad. Se llama ahora así con una connotación nueva y temible, venerada e irrespetuosa a la vez, confusa y rebelde: porque ese orden es extraño a las aspiraciones del hombre. El fallo de la naturaleza reside no en una deficiencia de orden sino en un orden excesivo. Lejos de ser caos, la creación del demiurgo, ese antimodelo del saber, es un sistema completo gobernado por una ley. Pero la ley cósmica, una vez contemplada como la expresión de una razón con la cual la razón del hombre puede comunicarse por medio del acto de la cognición y de la cual puede apropiarse para adecuar su conducta, es ahora vista sólo como una fuerza compulsiva que amenaza la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos es reemplazado por la *heimarméne*, opresivo destino cósmico. De este rasgo especial tendremos que hablar más. Como principio general, la vastedad, el poder y la perfección del orden evocan no sólo la contemplación y la imitación, sino la aversión y la revuelta.

La reacción griega

Para la Antigüedad, ésta no era simplemente una extraña visión sino una clara blasfemia, y siempre que hizo referencia a ella, la caracterizó de esta manera, como una actitud sacrilega de la cual sólo eran capaces unas almas profundamente irreligiosas e impías. El tratado de Plotino contra los gnósticos *(Enn.* II.9) constituye un elocuente testimonio de su reacción. El título mismo declara que estamos ante una polémica contra los detractores del mundo, y toda la obra transmite la indignación que la an-

tigua devoción cósmica sintió hacia la locura y la arrogancia de tales enseñanzas.

Negando cualquier honor a esta creación y a esta tierra, pretenden que una nueva tierra fue creada para ellos, hacia la cual partirán desde aquí [cap. 5]. Denigran a este Todo... y a su legislador, e identifican al demiurgo con el Alma, y le atribuyen las mismas pasiones de las almas particulares [cap. 6]. Se les debería instruir, si es que tuvieran la gracia de aceptar ser instruidos, sobre la naturaleza de estas cosas, de modo que desistieran de mofarse frívolamente de aquello que merece ser honrado [cap. 8]. Este cosmos es también de Dios y mira hacia él [cap. 9]. Así pues, el que formula reproches a la naturaleza del mundo desconoce en realidad lo que hace y hasta dónde alcanza su atrevimiento [cap. 13]. No es, desde luego, un hombre bueno aquel que desprecia el mundo, a los dioses y todas las bellezas que se dan en él... ¿Cómo puede ser piadoso el que afirma que la providencia no llega a tocar este mundo, ni otra cosa cualquiera?... ¿Quién de estos insensatos que se eleva demasiado alto muestra la ordenación y la prudencia del universo? [cap. 16].

Una protesta similar surgió de la Iglesia, que, a pesar de las propias tendencias acósmicas del cristianismo, no dejaba de ser una heredera de la Antigüedad frente a los excesos del dualismo anticósmico. En vez de la inmanencia de lo divino en el universo, la doctrina bíblica de la creación y del gobierno divino del mundo es la encargada de facilitar un argumento contra la antítesis gnóstica de Dios y el mundo. Aquí también la difamación del mundo es rechazada como blasfemia: «Decir que el mundo es un producto de la degradación y la ignorancia es la mayor de las blasfemias» (Ireneo, *Adv. Haer.* II.3.2). La peor provocación vino del desprecio inmisericorde de Marción hacia el creador y su obra, y ya mencionamos algunas de las máximas que mayor rechazo provocaron en Tertuliano (ver pág. 170-s.). El tono insolente que Marción adopta contra el mundo no encuentra equivalente en toda la literatura gnóstica. Pero hablar del mundo de forma tan rebelde y despreciativa sólo fue posible en aquella época. Nunca antes o después existió tal abismo entre el hombre y el mundo, entre la vida y su engendrador, nunca un sentimiento tal de soledad cósmica, de abandono y de superioridad trascendental del yo se había apoderado de la consciencia del hombre.

b) El destino y las estrellas

Ese aspecto del cosmos en el cual se revelaba especialmente su carácter era para los gnósticos la *heimarméne*, es decir, el destino universal. Esta *heimarméne* es repartida por los planetas, o por las estrellas en general, los partidarios míticos de la ley inexorable y hostil del universo. El cambio de contenido emocional del término «cosmos» queda simbolizado de forma más adecuada en la degradación que sufre la parte más divina del mundo visible, las esferas celestes. El cielo estrellado —que de Platón a los estoicos fue considerado la encarnación más pura de la razón en la jerarquía cósmica, el paradigma de la inteligibilidad y, por tanto, del aspecto divino del mundo sensible— ahora enfrentaba al hombre con una mirada en la que brillaban un poder y una necesidad extraños. Su ley era la tiranía, no la providencia. Desprovisto de la venerabilidad con la cual la devoción sideral lo había investido, pero todavía dueño de la posición prominente y representativa que había adquirido, el firmamento estelar se convierte ahora en el símbolo de todo lo que es aterrador para el hombre en la imponente factualidad del universo. Bajo este cielo inmisericorde, que ha dejado de inspirar una confianza digna de adoración, el hombre deviene consciente de su absoluto abandono, no de formar parte de éste, sino de estar situado en un sistema que lo envuelve, y de estar expuesto también a sus efectos.

Formas de devoción sideral del mundo antiguo

Consideremos de nuevo lo que este cambio significa en el contexto de la religión antigua y de la cosmología. La deificación de los cielos o de los principales cuerpos celestes es, por las razones más naturales y operativas, una característica común a todas las religiones antiguas (salvo la judía). Morada de la luz, y, en su estrella más importante, fuente de calor que nutre la vida en la tierra; por su movimiento, causa del cambio de las estaciones que gobierna el ritmo de la existencia terrenal; majestuoso por el espectáculo de su magnitud, belleza y lejanía; incorruptible y puro; combinación de sublimidad, infinitud y ley en forma visible: al elevarse sobre la adoración de las fuerzas ctónicas, el cielo era el objeto natural de la mayor devoción. Aristóteles llegó a declarar que el espectáculo del cielo estrellado era uno de los dos orígenes de la religión (siendo el otro los sueños; fr. 14, Cicerón, *Nat. deor.* 11.37.95); y el autor de «Sobre el cosmos» aduce (cap. 6) el testimonio de la humanidad: ¿no levantamos todos, en la oración, nuestras manos al cielo?

Monoteísmo solar

En la primera forma de los cultos al cielo, el sol y la luna ocupan un lugar naturalmente eminente, con el resto de la hueste celestial, especialmente con los otros cinco planetas y los doce signos del zodíaco, que se sumaban a éstos con distintos papeles. Desde el principio, por tanto, se sugiere la existencia de una jerarquía, y una de las líneas de desarrollo de esta idea inicial comporta un énfasis cada vez mayor en la posición obviamente destacada del sol. En ciertas condiciones, esta idea puede conducir a una especie de monoteísmo solar o panteísmo, que, vigente durante un corto espacio de tiempo en la religión solar de Amenhotep IV, alcanzó gran prominencia en la época del Imperio romano que tratamos ahora, representada por la religión solar siria, y durante algún tiempo se convirtió en una especie de religión de estado de los césares.

Pluralismo astrológico

Otra línea desarrollada por la devoción sideral es la representada por la religión tardobabilonia, el culto a las estrellas más importante de la Antigüedad. En las especulaciones de un sacerdote de casta que, desde la caída de la monarquía babilonia, había dejado de ser el guardián teológico de un sistema político que requería una monarquía celeste, se produjo una particular reorganización de la jerarquía original de los poderes celestiales, una nivelación que, sin embargo, preservó su pluralidad: el sol y la luna figuran como iguales entre el resto de los planetas; a las principales deidades del panteón babilonio más antiguo, despojadas de su carácter personal concreto, se les asigna funciones causales claramente definidas y en estas funciones son identificadas con los siete planetas como los únicos poderes restantes. Por esta despersonalización, el aspecto de la ley y de la regularidad calculable de su movimiento pasa aún más a primer término. De este modo se originó la concepción de la interacción de un número fijo de poderes impersonales que, en conjunto, constituyen un sistema de reglas al cual está sometido todo suceso. Este sistema de regulación cósmico tiene su réplica en un cuerpo sistematizado de conocimiento humano de esta regulación. En otras palabras, la religión devino astrología.

Desde los tiempos de los diadocos, la religión astrológica babilonia se había introducido con fuerza en el oeste. En todo el helenismo, especialmente en Egipto, las ideas y la práctica astrológicas ganaron prestigio y

crearon el marco, si bien no el contenido último, del concepto de *heimarméne* gnóstico. Este proceso tiene una gran importancia. Por primera vez en la historia de la humanidad, el mundo es considerado, en todo momento, el necesario resultado de una pluralidad de poderes cósmicos, y simplemente en virtud de su calidad dada y de las reglas que determinan sus movimientos, es decir, de manera no espontánea, influyen unos en otros y determinan juntos el curso de las cosas hasta en los acontecimientos más particulares de la tierra. Aquí la abstracción teórica ha recorrido un largo camino desde la intuición original de la religión de la naturaleza astral. Esa eficacia de los poderes celestiales experimentada directamente o asociada a sus propiedades visibles por la imaginación mítica ha dado paso a papeles definidos de un sistema basado en el destino en el cual los objetos originales pierden sus rasgos perceptibles y se convierten en meros signos de la ley general que imponen. El sol, por ejemplo, deja de ser el sol de la experiencia concreta y de la religión de la naturaleza, el dios que dispensa luz, calor, vida, crecimiento, y también fuego, pestilencia y muerte, el sol que se levanta victorioso de la noche, que pone en fuga al invierno, y que renueva la naturaleza: este sol es ahora una fuerza entre muchas fuerzas coordinadas, casi una cifra en un conjunto de determinantes susceptible de ser calculado. Es la cifra valor que se le asigna y no su calidad fenoménica original la que ahora importa.

Esta evanescencia de la calidad natural terminó con lo que hubiera sido el mayor obstáculo para una revaloración peyorativa del panteón astral. Como mera representación del destino abstracto, separado de lo inmediato, ingenua llamada del espectáculo celestial, el sistema podía ser libremente asociado a concepciones opuestas del mundo. De hecho, la concepción del mundo de la astrología era ya ambigua, y hasta cierto punto la consciencia fatalista de la sumisión a una inevitabilidad y la pasividad a la que el hombre parecía condenado se convirtieron en manos de los gnósticos en una revolución de la actitud hacia el mundo. Pero la astrología no es en sí misma esta revolución. Hacía falta un nuevo principio activo de valoración para llenar las formas despojadas de valor del simbolismo astral con un nuevo significado específico y subordinarlo a la expresión de una visión que era más que cósmica. Esto fue lo que hizo el gnosticismo al trascender el sistema cósmico como tal y analizarlo desde esta trascendencia.

La religión astral filosófica

Por último, debemos mencionar una tercera línea de desarrollo de la devoción sideral en la Antigüedad: la valoración de los astros en la filosofía griega. Aquí, igual que sucede en la religión de la naturaleza, lo que hace de los astros objeto de veneración no es ni el papel empírico que los cuerpos celestes desempeñan en el sostén de la vida, ni, al igual que en la astrologia, el papel que desempeñan en el destino humano, sino su existencia paradigmática en sí misma. La pureza de su substancia, la perfección de su movimiento circular, la libertad con la cual siguen su ley en este movimiento, la incorruptibilidad de su ser y la inmutabilidad de su curso, todos estos atributos hacen que estos astros sean «divinos», en el sentido filosófico griego, que aquí es un predicado ontològico impersonal perteneciente a un objeto en virtud de esas cualidades que generalmente señalan la eminencia del ser. Entre éstas, la constancia del ser y la inmortalidad de la vida son las más importantes. Divinos, por tanto, son los astros, en principio no por su acción sino por el rango que ocupan en la jerarquía de las cosas según sus propiedades inmanentes. Y estas propiedades son el orden, la eternidad y la armonía, que caracterizan el Todo del «cosmos» en general y que representan de la forma más pura y completa[203]. Para el hombre, por tanto, éstos se encuentran por encima de todas las restricciones y deterioros de los procesos terrenales y son la manifestación convincente del cosmos como tal, la evidencia visible de su divinidad, cuyo espectáculo asegura al espectador lo que tantas veces se muestra oscurecido aquí abajo[204]. Más allá de esta significación ideal, su perfección es también garantía real de la duración de la totalidad, es decir, de la eternidad del movimiento cósmico y de la vida[205]. Así, los astros son la confirmación más poderosa que la afirmación griega del mundo había sido capaz de concebir.

Aquí, de nuevo, son los siete planetas, o, más exactamente, las siete esferas en las cuales se piensa que éstos se encuentran, circundadas por la esfera más exterior de las estrellas fijas, las que con sus movimientos, armónicos entre sí, crean este sistema que mantiene al mundo en marcha. Estos planetas se mueven de acuerdo a una ley, o, lo que es lo mismo, de acuerdo a una *razón*, ya que la inteligibilidad de su ley implica inteligencia en su activación[206]. El grado de inteligibilidad que, según se cree, depende de una racionalidad intrínseca, es la medida de la categoría del ser; y por la inferencia que acabamos de mencionar, es también la medida de

la inteligencia que reside en el objeto mismo. (Según la visión moderna, es, simplemente, una medida de la inteligencia del sujeto cognitivo.) Por tanto, la aprehensión de la racionalidad de los movimientos estelares por la razón matemática no es otra cosa que la comunión de la inteligencia humana con la inteligencia divina.

Los pitagóricos habían encontrado en el orden astral las proporciones de la escala musical concordante, y en consecuencia habían llamado a este sistema de esferas en movimiento una *armonía*, es decir, el encaje de lo múltiple en un todo unificado. De ahí, crearon el más atractivo de los símbolos griegos de la devoción cósmica: la «armonía», que dio paso a la inaudible «música de las esferas», es la expresión idealizadora del mismo hecho de orden incontestable que la astrología señala de forma menos optimista en su propio contexto[207]. La filosofía estoica se esforzó por integrar la idea del destino, según la proposición de la astrología contemporánea, en el concepto griego de la armonía: la *heimarméne* para los estoicos es el aspecto práctico de la armonía, es decir, su acción en la medida en que afecta a las condiciones terrenales y a la brevedad de la vida de los seres, aquí en la tierra. Por otra parte, del hecho de que los movimientos estelares sean producidos por el *logos* cósmico y de que este *logos* funcione en el proceso del mundo como providencia *(prónoia),* se sigue que en este sistema totalmente monista la *heimarméne* misma sea *prónoia*, es decir, destino y providencia divina al mismo tiempo. La comprensión y la aceptación voluntaria de este destino, interpretado así como la razón del todo, distingue al hombre sabio, que soporta la adversidad de su destino individual como el precio que una parte debe pagar para mantener la armonía del todo.

La existencia del todo como tal, sin embargo, es el fin último, que deja de cuestionarse y se justifica a sí mismo, en este esquema teológico: las partes constitutivas del cosmos existen por el cosmos mismo, igual que los miembros de un cuerpo existen por la totalidad del organismo. El hombre ocupa la posición del miembro, y por esta razón ha de encajar conscientemente en el todo. No obstante, el suyo no es el modo de ser más elevado, él no es el fin de la naturaleza y el cosmos no existe por él.

Desde el tiempo de Posidonio (uno de los profesores de filosofía de Cicerón, que vivió entre los siglos II y I a. C.), la elevación del intelecto a las regiones estelares se tiñe de un entusiasmo que traiciona su influencia oriental y aparece algunas veces como una huida mística de la mise-

ria de las condiciones terrenales. Este misticismo astral se desarrolló dentro del estoicismo, aunque sin traspasar los límites del monismo cósmico.

La revaloración gnóstica

En medio de esta compleja devoción sideral, el dualismo gnóstico aparece como un nuevo principio cargado de intenciones, se apropia de los elementos que puede utilizar para sus propósitos y los somete a una reinterpretación radical. El esquema astrológico dejado por la despersonalización de la religión babilonia favoreció especialmente la utilización gnóstica de dichos elementos y permitió que se produjera un trasvase de valores a un nuevo contexto. Como símbolo de la ley cósmica general, el reino de los objetos astrales se había formalizado tanto que podía llenarse a voluntad con un contenido cualitativo muy diferente. Este contenido sería en última instancia una función de lo que, en su calidad teológica básica, se creía que era el mundo. Así, el dualismo gnóstico, al apoderarse de los planetas respetando la función que les había sido asignada, a saber, la de un rígido gobierno cósmico, los convierte, a causa de esta misma función, en la expresión extrema de todo lo antidivino que el mundo como tal ahora representaba. La absoluta dependencia de la tradición hace que la concepción gnóstica de la ley astral se produzca no como resultado de una evolución sino como ruptura radical con la postura de la religión sideral. La ley inevitable del dominio cósmico, que incluso en la mezcla de adoración y temor característica del fatalismo astrológico había convertido a los astros en las deidades supremas, ahora provocaba el violento rechazo en una nueva conciencia de libertad acósmica, que los transfería en bloque al lado del enemigo. Por las razones que sean, la experiencia de este «orden» había pasado de ser una experiencia venerable a ser una experiencia aterradora. La necesidad de su ley se convirtió en oprobio de los poderes que la ejercían. El nuevo dualismo puso, por así decir, «entre paréntesis» a todo el universo, con sus niveles inferior y superior dispuestos en grados, y lo trasladó a un lado de la dualidad como un todo. Al haber sido elaborada por la cosmología tradicional, la arquitectura de las esferas se conservó como estaba; no obstante, si antes había incluido el aspecto divino, ahora se cerró a éste, y lo divino fue situado fuera de esta arquitectura de manera irrevocable. Por otra parte, aunque las esferas celestes habían representado de forma más pura la divinidad del cosmos, los gnósticos las separaron radicalmente de lo divino. Al circun-

dar el mundo creado, lo convirtieron en una prisión para aquellas partículas de divinidad que habían quedado atrapadas en este sistema.

Podemos imaginar con qué sentimientos los gnósticos debieron de mirar el cielo estrellado. ¡Qué maligno debió de parecerles aquel brillo, qué alarmante su vastedad y la rígida inmutabilidad de su curso, qué cruel su mutismo! La música de las esferas dejó de escucharse, y la admiración antes sentida por la perfecta forma esférica dio lugar al terror ante tanta perfección dirigida a la esclavitud del hombre. La admiración piadosa con la cual el hombre había contemplado antes las regiones superiores del universo dio paso a un sentimiento de opresión provocado por la bóveda de hierro que mantiene al hombre en el exilio, y más allá de la cual se encuentra su hogar. Pero es este «más allá» lo que verdaderamente califica la nueva concepción del universo físico y la posición del hombre en éste. Sin ella, los hombres no tendrían sino un desesperanzado pesimismo del mundo. Su presencia trascendente limita el poder de absorción del cosmos convirtiéndolo en una parte de la realidad y, por tanto, de algo de lo que es posible escapar. El reino de lo divino comienza allí donde el cosmos termina, es decir, en la octava esfera. La visión gnóstica absoluta no es ni pesimista ni optimista sino escatológica: si el mundo es malo, existe la bondad del Dios del mundo exterior; si el mundo es una prisión, existe una alternativa para dicha prisión; si el hombre es un prisionero de este mundo, existe un medio de salvación y un poder salvador. Es en esta tensión escatológica, en la polaridad entre el mundo y Dios, donde el cosmos gnóstico asume su condición religiosa.

En capítulos anteriores, vimos que los poderes cósmicos experimentan una nueva *personificación* mitológica en esta polaridad. Las características temibles de los arcontes son un grito lejano que nace de un simple simbolismo de necesidad cósmica abstracta: los arcontes son intencionales figuras antidivinas y ejercen su ley con el firme propósito y la pasión de una causa egoísta. Así, después de la abstracción filosófica y astrológica de la especulación helenística, los dioses astrales ganan una nueva concreción en la imaginación mítica: no como una vuelta a la visión «natural» de la mitología anterior sino como un alejamiento aún mayor. Este es un mero ejemplo del hecho de que en el mundo helenístico el gnosticismo actuara como una fuerza creadora de nuevos mitos. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, a pesar de algunas creaciones «de primera mano», esta nueva mitología era de naturaleza secundaria ya que se pro-

ducía sobre la base de una tradición mitológica más antigua y construía su nuevo sistema de objetos a partir de una compleja herencia conscientemente reinterpretada. En relación con esto, la importancia que se dio a los poderes astrales no es tanto una auténtica elección por parte de los constructores de mitos gnósticos sino una conversión del papel que les había sido otorgado con anterioridad a la función que demandaba el nuevo sistema de valores. Su importancia era ahora tan negativa como antes había sido positiva.

La reacción griega.
La hermandad del hombre y los astros

De nuevo, Plotino nos da testimonio de la resistencia que la devoción griega ofreció ante esta denigración del mundo estelar; de nuevo, encontramos el tono indignado con el que se enfrentó a la denigración del mundo en general.

> Convendría que mirasen a los seres primeros y que abandonasen de una vez su tono pavoroso respecto a los peligros del alma en las esferas del mundo, pues éstas se les muestran verdaderamente propicias. ¿Cómo, además, podrían arredrar a los que ignoran las razones y son también desconocedores de ese saber *[gnosis]* instructivo y armonioso de las cosas? ¿Que sus cuerpos son ígneos? Tampoco hay lugar a temerlos, ya que este fuego se aparece adecuado al universo y a la tierra. Convendría antes mirar a las almas, que es lo que ellos juzgan de más valor... Si los hombres tienen más valor que el resto de los animales, mucho más valor que ellos tienen todavía los cuerpos del cielo, ya que se encuentran en el universo no en condición de tiranos sino para procurarle orden y dignidad [*Enn.* II.9.13]. Las almas de los astros son mucho más inteligentes y más buenas que las nuestras e, igualmente, guardan más relación con los seres inteligibles [*ibid.* 16].

Obviamente el argumento de Plotino es concluyente sólo sobre la común asunción griega (presupuesta tácitamente por él) de la *homogeneidad* general de toda existencia cósmica, que permite una comparación con todas las partes por medio de un criterio de valoración uniforme. Este criterio es el «cosmos», es decir, el orden mismo, y según este criterio el hombre se encuentra muy por debajo de los astros, los cuales consiguen de forma constante y absoluta aquello que el hombre sólo alcanza de forma pasajera y en pequeña escala, a saber, la actividad ordenada. Su argu-

mentación resulta muy poco convincente a nuestro juicio. La siguiente cita hará evidente la distancia entre Plotino, como representante del pensamiento clásico, y nuestra propia posición, mucho mayor que con los gnósticos, con toda su fantasía mitológica.

> Esas gentes que designan con el nombre de hermanos a los hombres más viles, juzgan indigno dar este nombre al sol, a los astros del cielo y al alma del mundo; ¡tan ciega se muestra su lengua! Tal parentesco no parece apropiado para los malos, y en cuanto a los buenos no deberán ser un cuerpo, sino más bien un alma situada en un cuerpo, que pueda vivir en él de tal manera que se encuentre lo más cerca posible de la mansión del alma universal en el cuerpo del universo [*ibid.* 18].

En este punto, la comparación de ambos campos se realiza con inimitable claridad. Plotino mantiene la unidad de todo ser en el universo, sin que exista una separación esencial entre el reino humano y el no humano. En su esencia, el hombre es afín a la totalidad del cosmos, incluso a las entidades macrocósmicas, que como él se encuentran animadas; únicamente estas entidades son incomparablemente mejores que él, superiores en fuerza y en pureza en relación con lo mejor que él posee, a saber, la razón, y en este sentido susceptibles de ser imitadas por el hombre. El hombre es mejor cuanto más se aproxima a los poderes cósmicos, es decir, cuanto más intensifica la comunidad genérica original de su ser con la del cosmos.

Por el contrario, el gnosticismo separa al hombre, en virtud de su pertenencia esencial a otro reino, de toda semejanza con el mundo, que ahora no es sino mero «mundo», y lo confronta con la totalidad de éste como ser absolutamente diferente. Al margen de las capas exteriores accesorias que le proporciona el mundo, el hombre es, por su naturaleza interna, acósmico, y para un ser así el mundo es extraño e indiferente. Allí donde existe una otredad de origen última, no puede existir afinidad ni con la totalidad ni con cualquier parte del universo. El yo sólo es afín a otros yos humanos que viven en el mundo, y al Dios trasmundano con el cual el centro no mundano del yo puede entrar en comunicación. Este Dios debe de ser acósmico porque el cosmos se ha convertido en reino de lo que es extraño al yo. Podemos discernir en este punto la profunda conexión que existe entre el descubrimiento del yo, el proceso de pérdida de espiritualidad del mundo y el posicionamiento del Dios trascendente.

La hermandad acósmica de la salvación

La confianza panteísta o panlogista de la Antigüedad desaparece para el gnosticismo. El yo no puede compararse con ninguna de las cosas de la naturaleza. Este descubrimiento provoca que, en un principio, el yo emerja en soledad absoluta: el yo es descubierto por medio de una fractura con el mundo. Al mismo tiempo, esta retirada del extrañamiento cósmico conduce a una nueva valoración del compañerismo del hombre como único reino de afinidad superviviente, un compañerismo que se produce no sólo por el origen común sino por la situación compartida de los hombres, como extraños en el mundo. Este compañerismo, sin embargo, no se refiere a las preocupaciones naturales y sociales de los hombres, es decir, a la existencia mundana del hombre, sino al yo acósmico interno y a su inquietud de salvación. Así se funda la nueva hermandad de los elegidos, creyentes o conocedores, a la cual pertenecen incluso los que, según un criterio de virtud mundana, son considerados los más bajos, por el hecho de ser portadores de pneuma. Que incluso estos seres, los más bajos, son superiores al sol y a todos los astros resulta evidente según el nuevo criterio de valoración de la hermandad del yo y de la naturaleza. Resulta igualmente evidente que la preocupación mutua de la hermandad escatológica no pueda consistir, en cuanto a sentimiento, en fomentar la integración del hombre en la totalidad cósmica, ni, en cuanto a la acción se refiere, en hacerle «desempeñar su papel». El hombre no es ya una parte de esta totalidad, salvo cuando ha sido violada su verdadera esencia. En vez de eso, el mutuo interés de la hermandad, unida por la soledad cósmica común, consiste en profundizar en este extrañamiento y en apoyar la redención del otro, que para cada yo se convierte en un instrumento propio de salvación.

Por lo que se refiere a las implicaciones éticas de la postura anticósmica, hablaremos de este tema en el siguiente capítulo. Aquí, en la comparación que estamos llevando a cabo entre los conceptos gnóstico y clásico de la ley cósmica, especialmente relacionados con la posición de los astros, debemos apreciar la importancia simbólica de la polémica de Plotino. Lo que provoca su ira —que los más bajos de los hombres sean considerados hermanos, y que ni siquiera los elementos supremos del universo (ni siquiera «nuestra hermana, el alma del mundo») reciban este honor— es la expresión precisa de una actitud profundamente nueva cuyos herederos, todavía hoy, somos nosotros. La actitud gnóstica, que en

este punto plantea una diferencia absoluta no sólo de valor sino de ser, nos sorprende como una actitud más «moderna» que la posición griega adoptada por Plotino, quien, en los órdenes generales del mundo objetivo, reconoce un ejemplo más perfecto de nuestro propio ser y otorga a los sabios y a los virtuosos una afinidad con éstos más estrecha que la que los relaciona con los seres imperfectos de su propia raza. Alineado con esta posición, que comparte con el cristianismo, el gnosticismo se convierte claramente en lo que en verdad es: un factor del cambio producido en la mente colectiva que a menudo hemos visto describir de forma meramente negativa, como declive de la Antigüedad, y que simultáneamente es el nacimiento de una nueva forma de hombre. En lo que critica, Plotino nos muestra una de las raíces de nuestro mundo.

11. La virtud y el alma en las enseñanzas griega y gnóstica

a) La idea de la virtud: su ausencia en el gnosticismo

Entre los reproches que Plotino hace a los gnósticos (todos relacionados con lo que en ellos era más contrario a lo helénico), se encuentra el hecho de que carezcan de una teoría de la virtud; ausencia que él achaca a su desprecio del mundo.

Convendría también que no olvidásemos el efecto que producen sus discursos sobre las almas de quienes los escuchan y sobre aquellos a quienes convencen para que desprecien el mundo y todo lo que el mundo contiene. Dos doctrinas hemos de distinguir sobre el fin de los bienes: una postula como fin el placer del cuerpo, otra demuestra preferencia por la belleza y la virtud. El deseo que nosotros tenemos de estas cosas se manifiesta como dependiente de Dios y nos lleva también hacia El —¿cómo?, esto es lo que conviene investigar—. Epicuro prescinde de la providencia y espera que nos sintamos a gusto en el placer, lo único que realmente queda. Pero la doctrina que comentamos nos anima a perseguir algo más y es una razón aún más temeraria: desdeña al maestro de la providencia e incluso a la misma providencia, difama todas las leyes que rigen nuestro mundo y toma a chacota la virtud manifiesta desde siempre, como la prudencia. Para que no se observe belleza alguna en nuestro mundo, se ven obligados a destruir la prudencia e igualmente la justicia innata en los corazones, que culmina en la razón y en el ejercicio; no perdonan, en absoluto, todo lo que podría hacer al hombre bueno. De modo que lo que les resta es la búsqueda del placer, el preocuparse de sí mismos, el evitar la vida de relación con los demás hombres y el mirar tan sólo en su provecho, si no cuentan con una naturaleza que se imponga a estas razones; porque lo que ellos persiguen no es ningún bien, sino algo muy diferente. Sin embargo, dado que poseen el conocimiento, era necesario que partiesen de aquí y que, persiguiéndolas, alcanzasen verdaderamente las realidades primeras, por proceder de una naturaleza divina. Lo propio de esa na-

turaleza es comprender lo que es bello, con desprecio de los placeres del cuerpo.

Para quienes no participan de la virtud, nada hay en modo alguno que los mueva hacia los seres inteligibles. Lo prueba en ellos el que no consideren razón alguna en lo que atañe a la virtud: al contrario, han terminado por dar de lado todo esto y no dicen ya ni lo que es ni cuántas virtudes hay, desconociendo a este respecto las muchas y hermosas cosas que han examinado los antiguos. Nada nos advierten sobre la adquisición y la posesión de la virtud, ni sobre el cuidado y la purificación del alma. No se nos alcanza la utilidad de afirmar: «Mira hacia Dios», si no se nos enseña cómo ha de mirársele. Porque ¿qué impide, podría decir alguno, tender la mirada hacia Dios, sin abstenerse a la vez de ningún placer o sin ser dueño de la propia cólera? ¿Qué impide, en efecto, recordar el nombre de Dios, pero forzado por todas las pasiones y sin intentar nada para liberarse de ellas? Digamos que es la virtud que camina hacia un fin, la virtud radicada en el alma y acompañada de la prudencia, la que nos hace manifiesto a Dios; sin la virtud verdadera, Dios no es más que un nombre. *(Enn*. II.9.15)

La polémica resulta extraordinariamente instructiva, y muestra más que una mera omisión de parte de los gnósticos. La ausencia de una doctrina de la virtud en la enseñanza gnóstica está relacionada con la actitud anticósmica, es decir, con la negación de cualquier valor a las cosas de este mundo y, en consecuencia, a los hechos del hombre en este mundo. La virtud en el sentido griego *(areté)* es la realización excelente de las diversas facultades del alma en su trato con el mundo. Al hacer las cosas correctas, en el modo correcto y en el tiempo preciso, el hombre no sólo cumple con su deber hacia sus compañeros, hombres como él, y hacia su ciudad, sino que también fomenta el bien de su alma, a la que mantiene bajo una excelente forma, igual que el correr mantiene en forma a un caballo de carreras y es a un mismo tiempo aquello por lo que está en forma. Así, «la acción según la virtud» es medio y fin al mismo tiempo. El bien del caballo de carreras y el bien del hombre son extraordinariamente diferentes, pero ambos significan el bien de sus sujetos en el mismo sentido básico: cada uno representa, en términos de *actividad*, el *estado* más perfecto de su sujeto de acuerdo con su naturaleza interna. En el caso del hombre, esta naturaleza implica una jerarquía de facultades, de las cuales la más importante es la razón. El hecho de que ésta sea «naturalmente» superior al resto de las facultades del hombre no asegura el reconocimiento de esta superioridad en la vida de una persona. La virtud, por tan-

to, aunque sitúa a la «naturaleza» —naturaleza entendida como la verdadera naturaleza humana— en el lugar que le corresponde, no está presente por naturaleza y requiere instrucción, esfuerzo y elección. La forma correcta de nuestras acciones depende de la correcta forma de nuestras facultades y disposiciones, y ésta a su vez del prevalecimiento de la jerarquía «naturalmente» verdadera. Percibir qué es la jerarquía natural y la posición de la razón en dicha jerarquía es una hazaña de la razón; por tanto, el cultivo de la razón forma parte de la virtud. En otras palabras, transformar la naturaleza recibida en primer término en la verdadera naturaleza depende del hombre, ya que sólo en su caso la naturaleza no se realiza a sí misma automáticamente. Esta es la razón por la cual la virtud es necesaria *para* la completa realización y *como* completa realización del ser del hombre. Teniendo en cuenta que este ser es un ser que se encuentra en el mundo en compañía de otros seres iguales a él, en el contexto de las necesidades y preocupaciones determinadas por este hecho, el ejercicio de la virtud se extiende a todas las relaciones naturales del hombre como parte del mundo. El hombre será tanto más perfecto en sí mismo cuanto de manera más perfecta sea la parte que le ha sido destinada. Por otro lado, ya vimos con anterioridad cómo esta idea de la autoperfección está relacionada con la idea del cosmos como totalidad divina.

Resulta obvio por qué el gnosticismo no tenía espacio para esta concepción de la virtud humana. «Mirar hacia Dios» tiene para los gnósticos un significado totalmente diferente del que tenía para los filósofos griegos. Para éstos, «mirar hacia Dios» significaba aceptar que todas las cosas eran expresiones graduales de lo divino dentro de la abarcadora divinidad del universo. El ascenso del ser en la escala a través de la sabiduría y de la virtud no implica la negación de los niveles superados. Para los gnósticos, «mirar hacia Dios» equivale precisamente a dicha negación: se trata de un salto a través de todas las realidades enjuego, que por esta relación directa no son sino cadenas y obstáculos, tentaciones que distraen la atención o, cuando menos, que carecen de la menor relevancia. La suma de estas realidades enjuego es el mundo, término en el que se incluye el mundo social. El interés manifiesto por la salvación, la preocupación exclusiva por el destino del yo trascendente, «desnaturaliza» de algún modo estas realidades y le quita la verdadera substancia a la preocupación allí donde dicha preocupación es inevitable. La esencial reserva mental caracteriza su participación en las cosas de este mundo, e incluso la propia persona, en

cuanto implicada en esas cosas, es vista desde la distancia del más allá. Éste es el espíritu común de la nueva religión trascendental, que no se limita al gnosticismo en particular. Recordemos las palabras de san Pablo:

Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa. (1 Cor 7:29-31)

El mundo y el hecho de pertenecer a éste no deben ser tomados seriamente. Sin embargo, la virtud *es* seriedad en la ejecución de las distintas formas de pertenencia y *es* también tomar en serio la respuesta de uno ante las demandas del mundo, es decir, el ser. Si en el platonismo el mundo no es idéntico al verdadero ser, no deja de ser un paso hacia éste. Pero «este mundo» del dualismo gnóstico no es eso siquiera, y como dimensión de la existencia, no ofrece la posibilidad de que el hombre se perfeccione. Lo mínimo que la actitud acósmica puede causar, por tanto, en relación con la existencia mundana interior, es la reserva mental del «como si no».

Pero el dualismo gnóstico va más allá de esta posición desapasionada, ya que considera al «alma» misma —el órgano espiritual de la pertenencia del hombre al mundo—, en la misma medida que su cuerpo, emanación de los poderes cósmicos y, por tanto, instrumento del dominio de éstos sobre su yo verdadero pero sumergido. Como «vestido terrenal del pneuma», el «alma» es el exponente del mundo que se encuentra en el interior del hombre: el mundo está *en* el alma. La psicología gnóstica, por tanto, está impregnada de una profunda desconfianza de la propia interioridad, de la sospecha de trucos demoníacos, del temor de ser traicionada y apresada. Las fuerzas alienadoras se encuentran en el hombre mismo, y están compuestas de carne, de alma y de espíritu. El desprecio del cosmos, entendido de forma radical, incluye el desprecio de la *psique.* Por tanto, lo que pertenece a la psique es incapaz de ser elevado a la condición de virtud, y será abandonado a sí mismo, al juego de sus fuerzas y apetitos, o reducido por la mortificación, extinguido incluso, en ocasiones, en la experiencia extática.

Eso supone que, a pesar de no permitir la virtud en el sentido griego, la actitud negativa hacia el mundo, o la calidad negativa del mundo mismo, deja todavía abierta la posibilidad de elegir entre varios modos de conduc-

ta en los cuales la negatividad se convierte en un principio de la praxis. En tanto que tales formas de conducta se convierten en normas y expresan un «deber», encarnan lo que podría llamarse «moralidad gnóstica». En este contexto, puede reaparecer, incluso, el término «virtud»; pero el significado del término ha cambiado radicalmente, igual que el contenido material de cada virtud. Daremos algunos ejemplos de distintos tipos de moralidad gnóstica y de la paradójica clase de «virtud» que ésta admitía. Para ello, tomaremos en ocasiones ejemplos de fuentes que se encuentran más allá del ámbito estrictamente «gnóstico», ya que la decadencia y la polémica del concepto clásico de la *areté* es un fenómeno más amplio que está relacionado con el surgimiento del acosmicismo o religión trascendental en general.

b) Moralidad gnóstica

El elemento negativo que ya hemos señalado representa, por supuesto, una sola cara de la situación gnóstica. Cuando el cosmos deja de ser el Todo y se ve superado por el reino divino del más allá, el alma deja de ser la totalidad de la persona y es superada por el pneuma acósmico interior, algo muy diferente a la «razón» o al «intelecto» de la enseñanza griega. Del mismo modo que el profundo pesimismo cósmico es resaltado frente al optimismo de la seguridad escatológica, el pesimismo psicológico, la desesperanza del alma que deviene esclava del cosmos, es resaltado frente a la arrogante confianza en la libertad, irreductible en última instancia, del pneuma. Y si la contraposición del cosmos con aquello que no es cosmos significa que existe una forma de salir de la prisión del primero, la dualidad interna del «alma» y el «espíritu», es decir, la presencia interna de un principio trascendente, indefinible como es por ser distinto a todo lo «mundano», permite la posibilidad de desprender el alma de su atadura y de experimentar la divinidad del Yo absoluto.

Nihilismo y teoría del libertinaje

La expresión más pura y radical de la rebelión metafísica es el nihilismo moral. La crítica de Plotino implicaba una indiferencia moral en los gnósticos, es decir, no sólo la ausencia de una doctrina de la virtud sino también la omisión de límites morales en la vida real. La polémica de los Padres de la Iglesia nos informa una vez más sobre la teoría o la metafísica de lo que es conocido como «libertinaje gnóstico». Citamos de Ireneo:

Aprendieron disciplinas psíquicas los hombres psíquicos, los confirmados en las obras y en la mera fe, carentes del perfecto conocimiento. Estos -afirman- somos nosotros, los de la Iglesia. Sostienen que por esto nos es necesaria a nosotros la buena conducta que de otra manera no nos podríamos salvar, mientras que ellos se salvarán absolutamente, no por la conducta sino por el hecho de ser espirituales por naturaleza. Del mismo modo que lo terreno no puede participar en la salvación, porque no es capaz de recibirla, así también lo espiritual, es decir, ellos mismos, no puede recibir corrupción, cualesquiera que sean las obras a las que se entreguen. El oro arrojado en el barro no pierde su belleza, sino que conserva su propia naturaleza, puesto que el barro en nada puede perjudicar al oro; así afirman acerca de sí mismos que, aunque se entreguen a cualquier tipo de obras materiales, no pueden recibir ningún daño ni perder la subsistencia espiritual. Por esto, los más perfectos entre ellos practican sin rebozo todas las acciones prohibidas, sobre las cuales las Escrituras afirman que los que las cometen no heredarán el Reino de Dios... Algunos, entregados a fondo a los placeres de la carne, dicen que dan lo carnal a lo carnal y lo espiritual a lo espiritual. (*Adv. Haer.* 1.6.2-3)

Este informe contiene varios argumentos importantes. Uno de ellos se basa en la idea de la existencia de naturalezas o substancias invariables, y según este argumento el pneumático «se salva naturalmente», es decir, se salva por la virtud de su naturaleza. La inferencia práctica que se extrae de esta idea es un precepto de licencia general, que permite al pneumático el uso indiscriminado del reino natural. La diferencia inherente al mundo entre el bien y el mal ha estado sumergida en la indiferencia esencial de todo lo cósmico hacia el destino del yo acósmico. Pero la historia del libertinaje gnóstico no se reduce a la indiferencia. La última frase de la cita de Ireneo sugiere ya un gusto por el exceso. Antes de que nos adentremos en esta extraña doctrina del inmoralismo religioso, enunciaremos esta postura de la indiferencia de manera más completa.

La única cosa con la que el pneumático está comprometido es con el reino de la deidad transmundana, una trascendencia de naturaleza enormemente radical. A diferencia del «mundo inteligible» del platonismo o del Señor mundo del judaismo, esta trascendencia no mantiene ninguna relación positiva con el mundo sensible. No se trata de la esencia de ese mundo, sino de su negación y de su fin. El Dios gnóstico, distinto al demiurgo, es el totalmente diferente, el otro, el desconocido.En él, el más allá absoluto llama a través de las capas cósmicas circundantes. Y del mis-

mo modo que el concepto de este Dios tiene más de *nihil* que de *ens,* su equivalente humano interno, el Yo acósmico o pneuma, de otra manera oculto, se revela a sí mismo en la experiencia negativa de la otredad, de la no identificación, y de la indefinible libertad reclamada. Teniendo en cuenta todos los propósitos de la relación del hombre con la realidad existente, tanto la idea del Dios oculto como la del pneuma oculto son concepciones nihilistas: ningún *nomos* emana de ellas, es decir, ninguna ley que afecte a la naturaleza o a la conducta humana como parte del orden natural. Existe sin duda una ley de la creación, pero la parte extraña que hay en el hombre no debe ninguna lealtad a aquel que creó el mundo, y ni su creación —aunque, incomprensiblemente, abarque al hombre— ni su proclamada voluntad ofrecen criterios por los cuales el hombre aislado pueda marcar su rumbo. De ahí el argumento antinómico de los gnósticos, en la medida en que es meramente *negativo*: como tal, este argumento sólo defiende que las normas del reino no espiritual no pueden obligar a aquel que pertenece al espíritu.

Con respecto a esta idea, en el razonamiento gnóstico encontramos a veces el argumento *subjetivista* del escepticismo moral tradicional: nada es naturalmente bueno o malo, las cosas en sí mismas son indiferentes, y «sólo la opinión humana convierte a las acciones en buenas o malas». Con la libertad que le ofrece su conocimiento, el hombre espiritual goza del uso indiferente de todas ellas (Ireneo, *op. cit.* 1.25.4-5). Mientras esto recuerda uno de los razonamientos de ciertos sofistas clásicos, una reflexión gnóstica más profunda sobre la *fuente* de esta «opinión humana» transforma el argumento, que pasa de ser escéptico a metafisico, y convierte la indiferencia en oposición: la fuente última no es ya humana sino demiùrgica y, así, común a la del orden de la naturaleza. De acuerdo con esta fuente, la ley no es realmente indiferente sino parte del gran patrón en el que se enmarca nuestra libertad. Siendo ley, el código moral no es sino el complemento psíquico de la ley física, y como tal el aspecto interno de la regla cósmica que todo lo abarca. Ambos emanan del señor del mundo como agentes de su poder, unificados en el doble aspecto del Dios judío, visto como creador y legislador. Del mismo modo que la ley del mundo fisico, la *heimarméne*, integra los cuerpos individuales en el sistema general, del mismo modo la ley moral actúa con las almas, sometiéndolas así al esquema demiùrgico.

Porque ¿qué es la ley —en la forma revelada a través de Moisés y los

profetas, o en la que opera en los hábitos y opiniones de los hombres— sino la manera de regularizar y así establecer la implicación del hombre en el negocio del mundo y en las preocupaciones mundanas; de, por medio de sus reglas, establecer una garantía de seriedad, de elogio o de rechazo, recompensa o castigo, sobre su absoluta intrincación; de hacer de su voluntad una parte dócil al sistema de reglas, que por tanto funcionará de manera mucho más suave e inextricable? En la medida en que el principio de esta ley moral es la justicia, la ley tiene el mismo carácter de restricción del lado psíquico que el destino cósmico del lado físico. «Los ángeles que hicieron el mundo las designaron así ["rectas acciones"] para llevar a los hombres, por tales preceptos, a la esclavitud»[208]. En la ley normativa, la voluntad del hombre está anulada por los mismos poderes que controlan su cuerpo. El que obedece ha abdicado de la autoridad de su yo. Más allá de la mera indiferencia del argumento «subjetivista» y del privilegio, meramente permisivo, de la libertad, nos encontramos aquí con un interés metafísico positivo en repudiar la lealtad a todas las normas objetivas y, así, con un motivo para su cabal violación. Se trata de un interés doble en el que coexisten la voluntad de asegurar la auténtica libertad del yo, por medio del desafío a los arcontes, y de dañar la causa general de éstos por medio de la frustración individual de sus designios.

Pero la historia completa del libertinaje gnóstico tampoco termina aquí. Más allá del motivo del desafío, vemos cómo, algunas veces, la libertad convierte todo en *obligación* positiva para realizar cualquier acción, con la idea de entregar a la naturaleza lo que le es propio y, de ahí, de agotar sus poderes. La doctrina, indicada brevemente en el citado pasaje de Ireneo (1.6.2-3), aparece de forma más detallada en su informe sobre Carpócrates y los cainitas. En este último, la doctrina anterior aparece combinada con la de la transmigración, y en esta combinación el amoralismo es, más que el modo de poseer la libertad, el medio por el cual se consigue.

Y afirman que por medio de las transmigraciones en los cuerpos conviene que las almas pasen por toda clase de vida y acción, a no ser que alguien sumamente diligente lo realice todo de un golpe en el transcurso de una sola vida... Así, como dicen sus escritos, a sus almas ejercitadas en toda clase de obras de la vida, al salir (del mundo) no les queda ya nada por hacer; deben emplearse a fondo en ello, no sea que, faltando alguna cosa para la liberación, se vean obligadas

a reingresar en un cuerpo. Afirman que Jesús se refirió a esto en la siguiente parábola: "Cuando estés en camino con tu adversario, apresúrate a liberarte de él, no sea que te entregue al juez, y éste al alguacil, y te envíe a la cárcel. Te aseguro que no saldrás de allí hasta haber pagado el último cuadrante" (Lc 12:58- 59)... Afirman que éste es el primero de los hacedores del mundo, y que entrega las almas a otro ángel que está a su servicio para que las encierre en otro cuerpo; pues dicen que la cárcel es el cuerpo. Y la frase: "no saldrás de allí hasta haber pagado el último cuadrante", la interpretan en el sentido de que nadie escapará del poder de los ángeles que crearon el mundo, antes bien, irá pasando de cuerpo en cuerpo, hasta que haya realizado absolutamente todas las obras de este mundo; y cuano ya no le falte nada, entonces el alma habrá alcanzado su libertad e irá hacia el Dios que está por encima de los ángeles creadores. De esta forma se salvan todas las almas, ya sea por haber realizado diligentemente todas las obras en una sola venida, ya transportadas de cuerpo en cuerpo e insertadas en cada especie de vida, cumpliendo y pagando lo debido hasta ser liberadas de la necesidad de volver a un cuerpo. (Ireneo, 1.25.4; cf. Eusebio, *Hist. eccl.* IV.7)

De nuevo, en su informe sobre los cainitas, Ireneo nos dice:

Y afirman que ellos mismos no se salvarán más que pasando a través de todas las obras, al igual que dijo Carpócrates. Un ángel se halla presente en cada uno de los pecados y acciones nefandas, de tal modo que el que obra osa cometer la impureza, pero descarga en el ángel la responsabilidad del acto: "Oh ángel, hago uso de tu obra; oh potestad, realizo tu operación". Y en esto consiste el perfecto conocimiento, en lanzarse sin temor a obras tales que ni siquiera está permitido mencionarlas. (Ireneo, 1.31.2)

La idea de que en el pecado debe completarse una especie de programa, una deuda que hay que pagar como precio de la libertad última, constituye el reforzamiento doctrinal más poderoso de la tendencia libertina inherente a la rebelión gnóstica como tal y se convierte en precepto positivo del inmoralismo. El pecado como camino de salvación, la inversión teológica de la idea del pecado: nos encontramos aquí con los antecedentes del satanismo medieval, y, de nuevo, ante un arquetipo del mito de Fausto. Por otra parte, la combinación de esta doctrina con el tema de la transmigración que se produce en Carpócrates representa una adaptación curiosa de las enseñanzas pitagóricas y quizá también de la doctri-

na india del karma, cuya preocupación central es, aunque con un espíritu muy diferente, la liberación de la «rueda del nacimiento».

Por nuestra parte, podríamos dudar con Ireneo de que los predicadores de estas ideas vivieran de su profesión. Escandalizar ha sido siempre el orgullo de los rebeldes, pero gran parte de esta provocación puede que se autosatisfaga más con el estímulo de la doctrina que con el de las obras. No obstante, no debemos desestimar los extremos a los que el desafío revolucionario y el vértigo de la libertad podían llegar en el vacío de valor creado por la crisis espiritual. Precisamente, el descubrimiento de un nuevo panorama que invalidaba todas las normas anteriores constituyó una condición anárquica, y el exceso en el pensamiento y en la vida fue la primera respuesta a la importancia y dimensión de dicho panorama.

Ascetismo, abnegación, la nueva «virtud»

La teoría del libertinaje tenía su alternativa en el ascetismo. Opuestos como son estos dos tipos de conducta, compartían la misma raíz en el gnosticismo, y se apoyaban en el mismo argumento básico. El uno repudia la lealtad a la naturaleza a través del exceso, el otro, a través de la abstención. Ambos son vidas alejadas de las normas mundanas. La libertad por el uso y la libertad por el no uso, iguales por su aleatoriedad, son sólo expresiones alternativas del mismo acosmicismo. La teoría del libertinaje era la expresión más insolente de la rebelión metafísica, deleitándose en su propia bravata, en su propia jactancia: el desprecio máximo hacia el mundo consiste en no tomarlo en consideración, ni siquiera como un peligro o un adversario. El ascetismo reconoce el poder corruptor del mundo: toma en serio el peligro de la contaminación y actúa así más por el temor que por el desprecio. Incluso en el extremo de la negatividad, la vida ascética puede creerse capaz de producir una cualidad positiva —la pureza— y por tanto de estar *reproduciendo* en su condición presente algo del futuro estado de salvación. Este es especialmente el caso cuando el ascetismo es practicado casi como una técnica que prepara al alma para la recepción de una iluminación mística en la cual la consumación última del «de ahora en adelante» se produce como si hubiera sido experimentada con anterioridad. Aquí el ascetismo sirve a la causa de la santificación, y las cualidades que confiere al sujeto, sean las místicas ya mencionadas o las morales, son consideradas valiosas en sí mismas; es decir, el ascetismo tiene una relación con la «virtud», si bien en un nuevo sentido

determinado por el marco de referencia acósmico. Marción demuestra con gran claridad que este significado positivo no es, en absoluto, un aspecto necesario del ascetismo gnóstico: su argumentación moral, como ya vimos (cap. 6.6), está basada, enteramente, en el desprecio y la enemistad hacia el mundo, y la abstención de sus obras no implica un perfeccionamiento del sujeto. La abstención es, esencialmente, un asunto de rechazo y, así, tanto una expresión de la rebelión hacia el creador como de indulgencia libertina.

Ya hemos tratado la actitud ascética en capítulos anteriores y no necesitamos repetirlo aquí (para Marción, ver pág. 173-s.; para Mani, pág. 251-s.). Estos son los ejemplos más notables de un ascetismo riguroso que evoluciona a partir del núcleo mismo de la doctrina. En el caso de Mani, vimos la relación de éste con el tema de la compasión, que ordena respetar las partículas de Luz dispersas en la creación. Sin embargo, la idea de la impureza de la substancia cósmica está presente aquí con igual fuerza al menos, de forma que, al margen de la dosis de «simpatía», el rechazo es un factor esencial de la vida ascética.

No siempre la disposición al ascetismo alcanza profundidades tan sombrías como en estos dos casos. La actitud acósmica puede expresarse a sí misma en forma de una moderación general hacia todas las cosas de este mundo, de una reducción del poder que éstas ejercen sobre el alma y en el mantenimiento, con relación a ellas, de una distancia precavida. «No ames el oro, ni la plata, ni las posesiones de este mundo»; «No seas un hijo de la casa... No ames las guirnaldas de agradable aroma, no obtengas placer de una bella mujer... No ames la lujuria ni las sombras engañosas», leíamos en las fuentes mandeas que citamos en la pág. 117. Por otro lado, la razón principal de estos mandatos queda expresada en las palabras «Tú no eras de aquí, y tus raíces no eran de este mundo» (G 379). De este modo, la posición acósmica se expresa en forma de un retroceso general de la moralidad, que desarrolla su propio código de «virtudes» negativas.

No es accidental que, mientras la versión libertinista de la moralidad gnóstica estaba representada por modelos claramente esotéricos, nuestros ejemplos de la versión ascética estén tomados de lo que podríamos llamar modelos exotéricos de gnosticismo. Tanto Marción como Mani intentaron fundar no un grupo minoritario de iniciados sino una Iglesia; y el mandeísmo, a pesar del reducido número de miembros que tuvo,fue una religión comunitaria populista.La anarquía es incompatible con la insti-

tución como tal, y cualquier fundamento religioso conducirá hacia la disciplina. Hasta cierto punto, la Iglesia adopta las funciones de la *polis*, y aspira idealmente a ser una *civitas* absoluta al regular las vidas de sus miembros. Este hecho debe conducir necesariamente a la formación de un canon de «virtudes» que se adapte a los objetivos de estas nuevas sociedades. En resumen, la salvación institucionalizada, es decir, la idea misma de «iglesia», favorece la disciplina de la moralidad ascética por encima de una interpretación literal del ideal de la libertad pneumática, que la posición anticósmica como tal sugiere. Las conclusiones literales fueron extraídas sólo por sectarios que se consideraban como tales y se enorgullecían de su condición. Los gnósticos cristianos que Ireneo consideró defensores de los puntos de vista libertinos vieron su «libertad» como un privilegio exclusivo al cual no debían tener acceso los miembros ordinarios de la Iglesia, aquellos que profesaban «una fe simple». E incluso entre las sectas, probablemente existieron muchas que, como los encratitas y los ebionitas, se habían decidido por el ascetismo alternativo de la posición anticósmica, poniendo especial énfasis en la diferencia entre los conocedores y la vulgar masa. En términos generales, podríamos conjeturar que, salvo por un breve período de extremismo revolucionario, las consecuencias prácticas de las ideas gnósticas fueron más a menudo partidarias del ascetismo que del libertinaje. Después de todo, la rebelión (y el libertinaje gnóstico fue la expresión descarada de una rebelión tan contraria a tradición cultural como al demiurgo) no es un estado que pueda ser mantenido de manera indefinida. La rebelión terminará cuando la nueva visión haya creado su propia tradición.

La *areté* y las «virtudes» cristianas

La negación de la categoría natural del hombre y de ahí de la «excelencia» (virtud) susceptible de ser obtenida por medio de su evolución, es universal en el acosmicismo. En este respecto, los gnósticos forman parte de una marea mucho más intensa que minó y acabó ahogando la posición clásica. El lector cristiano se encuentra aquí con un asunto familiar, y puede recordar fácilmente las clases de «virtudes», con sus vicios correspondientes, que se extraen de las admoniciones del Nuevo Testamento. La humildad, la mansedumbre, la resignación, la paciencia, incluso el temor y las tribulaciones se ensalzan; se advierte sobre el orgullo, la vanagloria, las fantasías, «todo lo elevado que se exalta contra el conoci-

miento *[gnosis]* de Dios»[209]. El pasaje de 1 Jn 2:15-16 (ver pág. 106) muestra claramente el marco anticósmico de la orientación ética. Podemos llamar virtudes de autoabnegación a estos modelos de conducta cuya cualidad común es la humildad: el yo así abnegado es el del hombre natural. Estas virtudes tienen su complemento positivo en la fe, la esperanza y la caridad. No obstante, aunque estas tres cualidades fueron llamadas más tarde «virtudes» y se unieron como tales a las cuatro «virtudes cardinales» de los antiguos, resulta obvio que, juzgadas por el significado original del término, pueden llamarse así sólo en un sentido paradójico; ya que, lejos de confirmar la individualidad en su valor original, presuponen la incapacidad radical del hombre para obtener su propia perfección y aceptar esta insuficiencia —es decir, la posición negadora del yo de la humildad— en su verdadero significado. Se trata por tanto, como en el caso anterior, de la negación de la *areté*[210].

El referente ultramundano de todas estas virtudes y de su depreciación de los valores naturales, incluyendo la autonomía personal, resulta bastante obvio y no requiere más explicaciones. No obstante, para evitar que parezca que refleja sólo la posición cristiana y que está necesariamente unido a las doctrinas del pecado original y de la salvación a través de la cruz, introduciremos, como digresión, el caso menos conocido de Filón de Alejandría, en el cual podemos observar la transformación del concepto de *areté* clásico. Veremos entonces cómo esta reinterpretación del mundo ético se produce por el impacto de la religión trascendental en general.

La virtud en Filón de Alejandría

Filón había heredado lo suficiente de los estoicos y los platónicos como para conceder un lugar importante en su pensamiento al concepto y a la palabra *areté.* No obstante, ¿cómo es esta virtud en su exposición? Filón nunca se cansa de recalcar que las virtudes en el alma no tienen el origen en sí mismas sino en Dios: estas virtudes entran en el alma «desde el exterior», como él dice, o «desde lo alto», por la gracia divina y sin la contribución del yo. Dios es su único creador. El alma no cuenta con una excelencia propia, y sólo puede anhelarla[211]. El alma no puede atribuirse ni siquiera este anhelo, ni siquiera el esfuerzo que realiza para obtener la virtud: también estas cosas deben ser imputadas a Dios, el cual «concede» el *éros*, es decir, la tendencia hacia la virtud[212]. Filón utiliza varias imáge-

nes para describir esta relación de la actividad divina y la receptividad humana, especialmente las de sembrar y engendrar. Esta imagen señala la idea, extendida también en el mundo gnóstico, de una relación casi sexual en la cual el alma es el elemento femenino y la parte que concibe y es fecundada por Dios. «Sólo Dios puede abrir el útero de las almas, sembrar virtudes en él, preñarlo y hacer que alumbre el Bien»[213]. La idea es muy poco griega, si recordamos lo que el significado de *areté* implicaba de actividad individual. Y la imagen concierne no sólo a la *génesis* de la virtud en el alma sino al modo mismo en el que se posee. Porque, según Filón, la *consciencia* de su origen debería (y este «debería» es un nuevo imperativo ético), precisamente en su aspecto negativo, es decir, la no atribución al ser, convertirse en un elemento esencial de la virtud misma, hasta el punto de que esta reflexión constituye de hecho el virtuosismo de la virtud, que poseída de otra manera no sería virtud en absoluto. La reflexión en cuestión se basa en la *nada*[214] del hombre. Esta idea crea una situación extremadamente paradójica en el significado de la virtud. Las distintas virtudes primarias de la tradición ética, a pesar del elogio que, a la manera estoica, hace de ellas Filón, pierden su propio contenido intrínseco, ya que dicho contenido deviene ambiguo. La forma en que el yo determina su relación con la presencia de estas virtudes se convertirá en la verdadera dimensión de la virtud y del vicio en un nuevo sentido. El sujeto puede atribuir la virtud a sí mismo como logro propio (y éste es el significado original de *areté* como excelencia): para Filón, esta autoatribución consume, de algún modo, el valor moral de esas «virtudes» y las pervierte, convirtiéndolas en vicios; más que modos de perfección del yo, serán tentaciones por el hecho de que pueden ser tomadas como tales. «Egoísta e impío es el *noüs* que piensa de sí mismo que es igual a Dios y cree que actúa cuando en realidad está sufriendo. Porque Dios es el que siembra y el que planta las bondades en el alma, es impío del *noüs* decir: Yo planto» *(Leg. AH.* 1.49-s.; cf. 111.32-s.). Por otra parte, el yo puede renunciar a proclamar su propia autoría y a reconocer su insuficiencia esencial. Esta reflexión secundaria, o más bien la actitud general que expresa, se convierte en el objeto real de la orden moral y es *en sí misma considerada como «virtud»,* aunque signifique la negación de la existencia de ningún tipo de virtud del yo. De esta manera, el significado mismo de *areté* desaparece de las facultades positivas de la persona y se sitúa en el conocimiento de la nada. La confianza en las facultades morales de uno mismo,

la tarea de la perfección del yo que en ella se basa, y la atribución que el yo hace de este logro —todos ellos aspectos de la concepción griega de la virtud— son actitudes condenadas como vicios del amor al yo y la presunción. El reconocimiento y la confesión de la propia incapacidad, la confianza en que Dios proporciona lo que el alma no puede conseguir por sí misma, y el reconocimiento del origen divino de lo que ha sido concedido, son actitudes de la «virtud» como tal[215].

Característico de la posición de compromiso de Filón entre el punto de vista griego y el «nuevo» es el hecho de que añada la «virtud» a la lista de las virtudes tradicionales, y colocándola a la cabeza de éstas como si perteneciera al mismo orden, cuando en realidad invalida la posición independiente de todas ellas y se convierte en la única condición de su valor, y, al mismo tiempo, de su vicio correspondiente. De este modo, «la reina de las virtudes», «la más perfecta entre las virtudes», es la fe[216], una virtud que combina la vuelta hacia Dios con el reconocimiento y el desprecio de la insignificancia individual[217]. Al adquirir esta «virtud», el hombre adquiere el resto de las virtudes como fruto de ésta. Por otro lado, «el vicio más odioso a Dios» es la vanagloria, el amor al yo, la arrogancia, la presunción: es decir, el orgullo de considerarse a sí mismo señor y gobernador, y de confiar en los poderes propios[218].

Esta desintegración completa del ideal griego de la virtud implica la desintegración de sus cimientos antropológicos: «En nosotros se encuentran los tesoros del mal, en Dios sólo los del bien» *(De Fug. et Inv.* 79). Mientras para los helenos, desde Platón a Plotino, el camino del hombre hacia Dios transcurría a través de la perfección moral del yo, para Filón lo hacía a través de la desesperanza del yo que es consciente de su nada. «Conócete a ti mismo» es un elemento esencial en ambos caminos. Pero el conocimiento individual de Filón significa «conocer la completa insignificancia de la raza mortal» *(Mut. Nom.* 54), y a través de este conocimiento uno obtiene el conocimiento de Dios: «Porque ése es el momento en el que la criatura se encuentra con el Creador, cuando reconoce su propia nada» (*Rer*: *Div.* 30). Conocer a Dios y desconocerse uno mismo son acontecimientos correlativos en Filón[219]. Entre las imágenes impresionantes de Filón en relación con esta idea (por medio de la escritura alegórica) se encuentran la de «la deserción de uno mismo», y su preferida, «salir de uno mismo, volando, y huir hacia Dios».«El que escapa de Dios huye hacia sí mismo... el que abandona volando

su propio *nous* huye hacia el *nous* del Todo» *(Leg. All.* III.29; cf. *ibid.* 48).

Este huir de uno mismo, junto con el significado ético que hemos estado considerando hasta ahora, puede asumir también un significado místico, como sucede en el siguiente pasaje: «Salte[220] no sólo de tu cuerpo... ["tierra"] y de tu percepción sensorial... ["parentela"] y de tu razón... ["casa del padre"], escapa incluso de ti mismo, y pierde el conocimiento de ti mismo, loco y poseído por Dios, como un coribante de Dioniso» *(Rer. Div.* 69; cf. *ibid.* 85). Esta versión mística del abandono del yo será estudiada a continuación en el contexto de la psicología gnóstica.

c) Psicología gnóstica

La interpretación demonológica de la introspección

Después de esta digresión en el ámbito espiritual, más amplio, volvemos al del gnosticismo propiamente dicho. La desaprobación de la condición natural y de los poderes del hombre que encontramos como rasgo general en la nueva distribución de la religión trascendental está relacionada en el gnosticismo con la metafísica dualista y con la situación problemática del alma en su sistema. Allí donde el monoteísmo de Filón y su doctrina de la creación carecía de una verdadera teoría de la derogación, y donde el cristianismo desarrolló una, dentro de la teoría del pecado original, el gnosticismo basó el dudoso carácter del alma y la profunda incapacidad moral del hombre en la situación cósmica como tal. La sumisión del alma a los poderes cósmicos deriva del hecho mismo de que el alma se origine en dichos poderes. El alma es emanación de estos poderes, y estar afligido por esta psique o habitar en ella forma parte de la situación cósmica del espíritu. El cosmos es aquí, y por sí mismo, un sistema demoníaco —«ninguna parte del cosmos carece de un demon» (*C.H.* IX.3)—, y si en la espiritualidad del hombre el alma representa el cosmos, o si a través del alma «el mundo» se encuentra en el hombre, entonces la espiritualidad del hombre es el escenario natural de la actividad demoníaca y su yo estará expuesto a un juego de fuerzas que no controla. Puede considerarse que estas fuerzas actúan desde el exterior; sin embargo, pueden actuar de esta forma porque tienen su equivalente en la constitución humana, una constitución dispuesta a recibir su influencia. Estas fuerzas cuentan con una ventaja inicial frente a la influencia divina, al estar aisladas como el sistema cósmico del reino trascendente,y ocultas como el espíritu interno por la psique. Por tanto, es condición natural del hombre

ser una presa de las fuerzas extrañas que, por otra parte, le son tan propias; y otorgar el poder que el pneuma prisionero necesita para hacerse valer requiere la llegada milagrosa de la gnosis desde el más allá, «...si gracias al sol alguien recibe un rayo brillante sobre su parte divina (aunque el número de aquellos que son iluminados es escaso), el efecto de los démones sobre él queda anulado ...Todos los demás, tanto en sus almas como en sus cuerpos, son arrastrados por los démones, pues les resultan gratas las energías de los démones y las aprecian ...De modo que, sirviéndose de nuestros cuerpos como instrumentos, los démones se hallan al frente del gobierno terrenal. Es a este gobierno al que Hermes ha dado en llamar "destino" *[heimarméne]»* (*C.H.* XVI.16). Este es el aspecto interiorizado del destino cósmico, según el cual el poder del mundo sería un principio moral: en este sentido la *heimarméne* sería el gobierno que los legisladores cósmicos ejercen sobre nosotros a través de nosotros mismos, y su manifestación sería el vicio humano de cualquier clase, cuyo principio común no sería sino el abandono del yo al mundo. Así la existencia intramundana es esencialmente un estado del ser *poseído* por el mundo, entendido este término en su sentido literal, es decir, demonológico. En una fuente bastante tardía[221], encontramos incluso, como término que contrasta con el de hombre espiritual, la expresión «hombre demoníaco», en vez del habitual «psíquico» o «sárquico» (carnal). Cada hombre, según explica el texto, está poseído desde la infancia por su demonio, el cual sólo puede ser expulsado por el poder místico de la oración una vez extinguidas todas las pasiones. En este estado «vaciado» el alma se une con el espíritu como una novia con su esposo. El alma que no recibe a Cristo de esta manera sigue siendo «demoníaca» y se convierte en morada «de serpientes». Para apreciar la gran distancia que separa esta posición de la posición griega, sólo tenemos que recordar la doctrina griega del «demonio guardián que nos acompaña desde el nacimiento»[222], y comparar el degradado concepto de «demonio» del gnosticismo y el cristianismo con el clásico, el cual denotaba la existencia de un ser superior al hombre en la jerarquía divina. La distancia es tan grande como la que separa las dos concepciones del cosmos, y de las cuales el concepto de «demonio» es su manifestación directa.

Poco queda de la idea clásica de la unidad y de la autonomía de la persona. Contra el orgullo y la confianza un tanto superficial de la psicología estoica en el yo, al que considera dueño absoluto de su morada, conocedor absoluto también de lo que es y de lo que sucede en su interior,

la aterrada mirada gnóstica contempla la vida interior como un abismo desde el cual los poderes oscuros se levantan para gobernar nuestro ser, un ser no controlado por nuestra voluntad, ya que esta voluntad es instrumento y ejecutor de esos poderes. Esta es la condición básica de la insuficiencia humana. «¿Qué es Dios? Un bien inmutable. ¿Qué es el hombre? Un mal inmutable» (Estobeo, *Ecl.* 1.277. 17). Abandonada al remolino demoníaco de sus propias pasiones, el alma impía grita: «Estoy en el fuego, me abraso... soy devorada, pobre de mí, por los males que me poseen» (C.H. X.20). Incluso la experiencia contraria de la libertad espiritual es más receptora que autora: «la parte racional [Jonas escribe *spiritual*] no se somete a las órdenes de los démones, lista como está para acoger a dios» (C.H. XVI. 15).

El alma femenina

En línea con la concepción general de la vida interior, el alma es vista a menudo como un receptáculo ocupado por las distintas fuerzas espirituales que luchan por poseerla. Valentín compara el corazón humano con una posada en la que se alojan los que llegan, y dice: «Así el corazón, mientras no se haya encontrado con la providencia, es impuro, siendo morada de muchos demonios» (Clemente de Alejandría, *Strom.* 11.20.114). Basílides llama al hombre «campamento de muchos espíritus diferentes» (*ibid.* 113); e incluso Porfirio, el filósofo neoplatónico, se expresa de la siguiente manera: «Donde vive la ignorancia de Dios, debe de morar el demonio del mal; porque, como has aprendido, el alma es un receptáculo para los dioses o para los demonios» *(Ad Marc.* XXI). Ya en Filón vimos cómo este concepto de la receptividad del alma conduce a la imagen de su condición femenina en una relación doble. En Filón, esta imagen sólo hace referencia a la relación del alma con Dios, ya que su teología bíblica judía no reconocía a los demonios como una alternativa a Dios. En el uso gnóstico de la imagen, los pensamientos buenos y malos son considerados por el alma, respectivamente, «concepciones» divinas y demoníacas. «La mente [Jonas escribe *spirit*] concibe todos los conceptos *[thoughts]:* tanto los buenos, cuando la mente recibe sus semillas de dios, como los de tipo opuesto, cuando las semillas proceden de algún ser demònico. {A menos que sea iluminada por dios,} ninguna parte del cosmos carece de un demon que se deslice en la mente para sembrar la semilla de su propia energía» (C.H. IX.3). Más allá de este aspecto pesimista del concepto,

encontramos la imaginería sexual del alma en el lenguaje de la devoción helenística posterior, saturada del espíritu de la religiosidad sobrenatural. El «matrimonio sagrado» de los cultos mistéricos es un ejemplo de ello, y muchas descripciones cristianas de la acción de la gracia y de la difusión del Espíritu Santo en el alma pertenecen al mismo grupo de metáforas.

Iluminación extática

Es posible que la iluminación por medio de un rayo de luz divina (ver pág. 301) que transforma la naturaleza psíquica del hombre sea un artículo de fe, pero puede ser también que se trate de una experiencia. En la literatura religiosa de la época, dentro y fuera del gnosticismo, se habla en ocasiones de una experiencia superlativa semejante, que llega incluso a describirse, si bien más a menudo aparece como una aspiración o una meta. Esta experiencia implica una extinción de las facultades naturales: el vacío creado por esta desaparición es llenado por un contenido extremadamente positivo y al mismo tiempo, en su naturaleza inefable, negativo. La aniquilación y la deificación de la persona se funden en el éxtasis espiritual que para la experiencia representa la presencia inmediata de la esencia acósmica.

En el contexto gnóstico, esta transformadora experiencia directa es *gnosis* en el sentido más elevado y al mismo tiempo más paradójico del término, ya que se trata del conocimiento de aquel que no es susceptible de ser conocido. Hasta aquí, hemos visto cómo «gnosis» significaba una de estas cosas: el conocimiento de los secretos de la existencia tal y como se relatan en el mito gnóstico, secretos que comprenden la historia divina a partir de la cual el mundo fue originado, la situación del hombre en dicho mundo y la naturaleza de la salvación; en términos más intelectuales, la elaboración de estos contenidos en sistemas especulativos coherentes; en términos más prácticos, el conocimiento del «camino» que el alma seguirá en su ascensión y de la clase de vida que prepara para este acontecimiento; y, por último, en términos más técnicos o mágicos, el conocimiento de los sacramentos, fórmulas efectivas y otros medios a través de los cuales pueden asegurarse el paso y la liberación. Todos estos tipos de «conocimiento», relacionados entre sí, y ya sean teóricos o prácticos, facilitan información *sobre* algo y son, por tanto, diferentes de su objeto, diferentes de lo que pretenden suscitar[223].La mística *gnósis theoü* —contem-

plación directa de la realidad divina— constituye en sí misma un adelanto de la consumación que vendrá. Se trata de la trascendencia que ha devenido inmanente; y, aunque se haya propiciado por medio de los actos humanos de la modificación del yo inducidos por la voluntad, el acontecimiento mismo es un acontecimiento de actividad y gracia divina. De este modo, se trata tanto de un «ser conocido» por Dios como de un «conocer» a Dios, y es por esta relación de mutuo conocimiento por lo que la «gnosis» se encuentra más allá del término de «conocimiento» propiamente dicho. En cuanto a contemplación de un objeto supremo, podría decirse que dicho conocimiento es teórico, de ahí «conocimiento» o «cognición»; en cuanto a algo que se absorbe y sufre una transfiguración, podría decirse que la presencia del objeto es práctica, de ahí «apoteosis» o «renacimiento»: pero ni el carácter de mediación del conocimiento sobre algo ni el de la praxis instrumental para algo son aplicables allí donde el ser del conocedor se amalgama con el ser del objeto, «objeto» que verdaderamente significa la destrucción del reino completo de los objetos.

La «experiencia» del infinito en lo finito no puede ser sino una paradoja, independientemente de los términos elegidos. Por su propio testimonio en la literatura mística, esta experiencia une vacío y plenitud. Su luz ilumina y ciega. Por medio de una suspensión breve y aparente del tiempo, se mantiene dentro de la existencia y busca el fin de toda existencia: «fin» en su doble sentido, positivo y negativo, de cese de todo lo mundano y de meta en la cual se alcanza la culminación de la naturaleza espiritual. Así, la experiencia extática muestra el carácter doble del verdadero *éschaton* de la religión escatológica trascendental, que introduce —de forma ilegítima, en nuestra opinión— en el ámbito de la vida temporal y de las posibilidades abiertas a ésta. Podríamos llamarla «anticipación de la muerte», como a menudo es descrita en las metáforas de la muerte.

Hemos visto (pág. 192-ss., «La ascensión del alma») cómo la escatología mística describe la futura ascensión del alma como el progresivo desnudamiento que lleva a cabo en su camino ascendente a través de las esferas cósmicas. Por otro lado, indicamos en su momento que este proceso, que se creía que tenía lugar en la dimensión externa de la objetividad mitológica, era capaz de una interiorización por medio de la cual la escala mítica se transformaba en una escala interior, mística. Esta trasposición de la escatología a la introspección es la responsable del incomparable con-

cepto de gnosis que aquí discutimos. La experiencia culminante misma es decididamente inefable, si bien puede demarcarse en términos simbólicos. Es el proceso que conduce a ella el que sí puede describirse. De este modo, el tratado hermético sobre el renacimiento (C.H. XIII) describe los estadios del proceso místico por los cuales el alma astral se disuelve y se genera el yo espiritual: uno a uno, los poderes demoníacos (procedentes del zodíaco[224]) desaparecen del sujeto y son sustituidos por los «poderes de Dios» que descienden hasta él a través de la gracia y componen, progresivamente, la nueva persona. El iniciado, preparado ascéticamente, es más receptivo que activo en el proceso. Con la disolución del antiguo yo, el iniciado sale al exterior y va más allá de sí mismo hacia un ser diferente. El proceso culmina con la experiencia extática de la deificación.

Gran parte de la imaginería y de los términos psicológicos de tales descripciones (que son comprensiblemente escasas) deriva del ritual de las religiones de misterios. Igual que sucedía con el sujeto de la «virtud», nos encontramos aquí con un fenómeno que el gnosticismo compartía con la corriente religiosa más amplia de la época. De hecho, la verdadera elaboración *conceptual* de una ascensión interior que culminaba en el éxtasis místico, y la articulación de esta idea en estadios psicológicamente definibles, fue obra del mismo Plotino y, después de él, de la escuela neoplatónica, anticipada hasta cierto punto por Filón, es decir, fue obra de una «filosofía» que devino mística; y, poco más tarde, de los místicos monásticos del cristianismo oriental (cuya base teórica derivaba de Orígenes). De una manera menos refinada, sin embargo, la experiencia o idea de la iluminación pneumática era más antigua y, al menos en parte, un fenómeno gnóstico. El concepto mismo de un poder salvífico de la gnosis como tal, superior al de la mera fe, sugiere un resorte hacia algún tipo de evidencia interior que, por medio de su naturaleza elevada, sitúa el acontecimiento de la transformación y la posesión de una verdad superior más allá de toda duda. Siendo la disposición tan importante y encontrándose tan extendida, no habrán faltado las experiencias de este tipo, en todos sus grados de realización, las cuales, ateniéndonos a su propio testimonio, podrían tomarse por encuentros directos con lo trascendente absoluto. De ahí la importancia del «conoció» a Dios y el «se conoció» a sí mismo.

Más que sobre estas mismas «experiencias» de naturaleza escurridiza podemos hablar de sus secuelas, de lo que se creía que era su efecto duradero sobre una vida «reformada». No dudamos del fervor y de la pro-

funda emoción de las dos oraciones de gracias herméticas que citamos a continuación:

Te damos las gracias, con toda nuestra alma y con todo nuestro corazón vueltos hacia ti, Nombre inefable... que nos has enseñado la bondad, el amor y la benevolencia paternales, y un poder aún más dulce, al concedernos por tu gracia mente, lenguaje y gnosis: mente, para que pensemos en ti; lenguaje, para que te glorifiquemos; y gnosis, para que nos regocijemos en el conocimiento.

Salvados por la luz, nos regocijamos de que te hayas mostrado ante todos nosotros; nos regocijamos de que nos hayas convertido en dioses al permitirnos contemplarte, mientras permanecemos aún en nuestros cuerpos.

La única oración de gracias del hombre es aquella en la que se reconoce tu grandeza. Hemos venido a conocerte, oh luz de la vida humana, hemos venido a conocerte, oh luz de toda la gnosis, hemos venido a conocerte, oh matriz fecundada por la semilla del Padre...

Al adorar tu gracia, no pedimos sino la gracia de ser preservados por ti en tu gnosis, de no perder la vida así ganada. (Oración final de *Lógos téleios*, pseudo-Apuleyo, *Asclepio* 41)

Santo es dios, padre de todas las cosas;
Santo es dios, cuyo designio es seguido por sus propias potencias;
Santo es dios, que desea ser conocido y es conocido por su propia gente;
Santo eres tú, que has constituido todo cuanto existe por medio de la palabra;
Santo eres tú, de quien toda naturaleza constituye la imagen;
Santo eres tú, de quien la naturaleza no ha podido crear una figura igual;
Santo eres tú, que eres más fuerte que cualquier potencia;
Santo eres tú, que sobrepasas toda excelencia;
Santo eres tú, que superas toda alabanza.

Recibe tú, el inefable, el indecible, aquel a quien invocamos en silencio, los puros sacrificios en palabras que te ofrecen un corazón y un alma tendidos hacia ti. Te lo suplico, no me prives del conocimiento que corresponde a nuestra esencia y concédeme el poder; con esta gracia iluminaré a quienes se hallen sumidos en la ignorancia, mis hermanos de raza, tus hijos. Creo y doy fe de ello; avanzo hacia la vida y la luz. Bendito seas, padre. El hombre que te pertenece desea unirse a ti en la obra de santificación, de acuerdo con toda la autoridad que le has transmitido. (*C.H.* 1.31-32)

d) Conclusión: el Dios desconocido

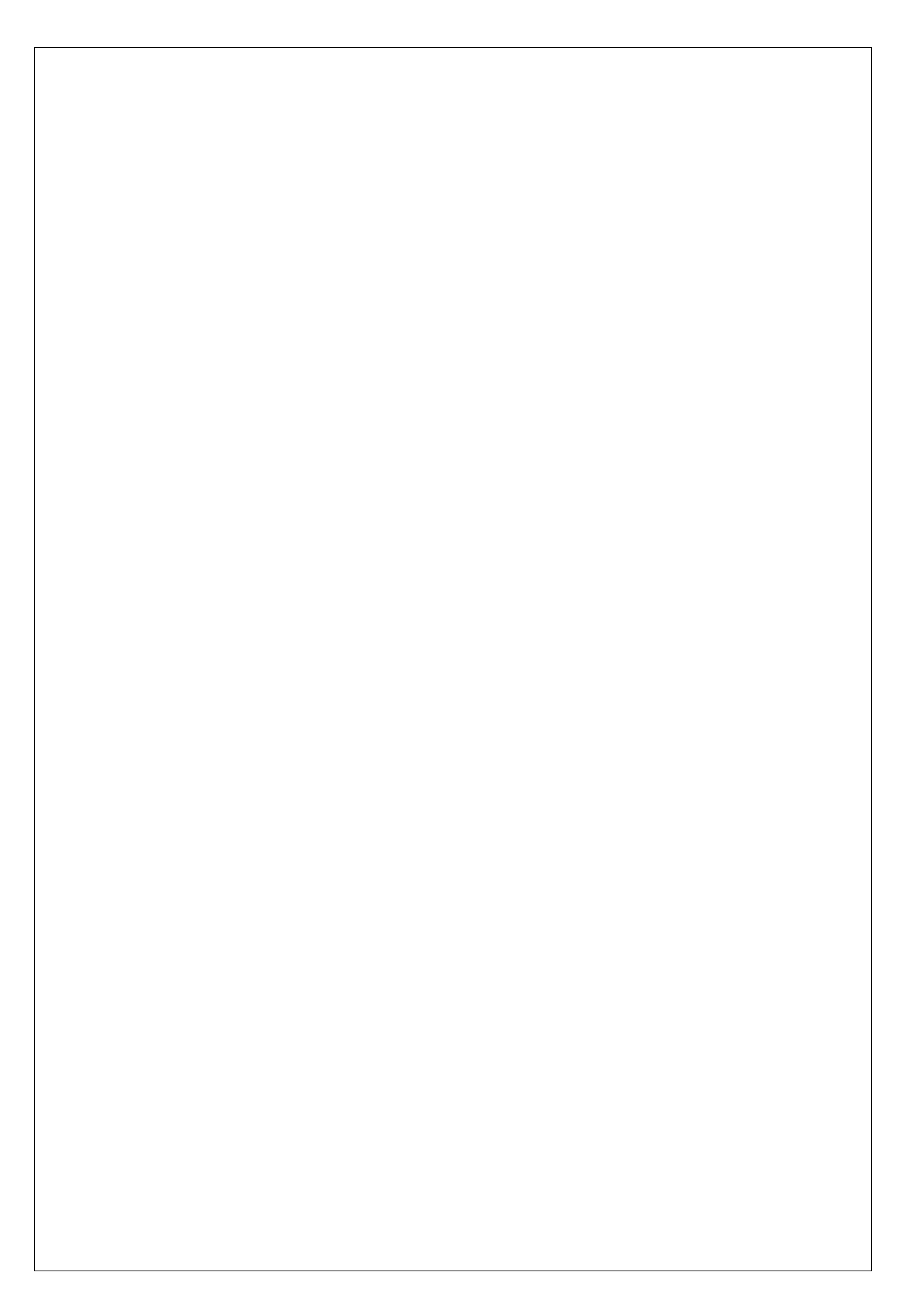
El comienzo y el final de la paradoja que es la religión gnóstica está represen-tado por el Dios desconocido, el cual, imposible de conocer por principio, por ser el «otro» de todo lo conocido, es sin embargo el objeto de un conocimiento e incluso demanda ser conocido. Este Dios invita a conocerle tanto como impide esta posibilidad; se revela en el fracaso de la razón y el lenguaje, y el mismo relato del fracaso produce el lenguaje necesario para nombrarlo. Este Dios que, según Valentín, es el Abismo, y según Basílides «el Dios no existente» (Hipólito, *Refut.* VII.21); cuya esencia acósmica niega toda determinación del objeto, ya que dicha determinación pertenece al reino mundano; cuya trascendencia trasciende por extensión a cualquier sublimidad del «aquí», invalida todos los símbolos de su figura así creados. En resumen, este Dios que rechaza ser descrito es sin embargo mencionado en el mensaje gnóstico, comunicado en el lenguaje gnóstico y predi-cado en las alabanzas gnósticas. El mismo conocimiento de este Dios es el *conoci-miento de la imposibilidad de conocerle*[225]*;* su definición se produce así por medio de negaciones, y así surge la *via negationis*, la teología negativa, cuya melodía, utilizada aquí por primera vez como una forma de confesar lo que no podía des-cribirse, se hincha hasta formar un poderoso coro en la devoción occidental.

Eres el único infinito
y eres la única profundidad
y eres el único que no puede conocerse
y eres el que todos los hombres buscan
y al que no han encontrado
y nadie puede conocerte contra tu voluntad
y nadie puede siquiera alabarte contra tu voluntad...
Eres el único incontenible
y eres el único invisible.
Eres el único que no subsiste. (Himno gnóstico, conservado en copto; ver C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften,* 1905, pág. 358)

Oh tú, que te encuentras más allá de todas las cosas,
¿cómo llamarte?
¿Cómo alabarte por medio del lenguaje,

si no eres expresable por lenguaje alguno?
¿Cómo la razón te contendrá,
si eres incomprensible para la mente?
Eres el único inefable
pero engendras todo lo que está abierto al lenguaje.
Eres el único que no puede ser conocido,
pero engendras todo lo que está abierto al pensamiento...
Eres el fin de todas las cosas,
y una y todas y ninguna,
no siendo una ni todas, reclamando todos los nombres,
¿cómo te llamaré? (Versos iniciales de un himno
de Gregorio el Teólogo; ver E. Norden, *Agnostos Theós,* pág. 78)

En la voz de estas manifestaciones, el mensaje del Dios extraño, liberado de la referencia polémica al depuesto Demiurgo, suena a través de los siglos. Todavía hoy, su misteriosa llamada puede hechizar el corazón del hombre que sigue buscando a Dios, igual que podrá hacer siempre.



12. Descubrimientos recientes en el campo del gnosticismo

El descubrimiento llevado a cabo en 1945 en Nag Hammadi, antigua Chenoboskion, en Egipto, de lo que probablemente fuera la biblioteca sagrada completa de una secta gnóstica, es uno de los acontecimientos más sensacionales de la historia de la erudición histórico-religiosa entre los proporcionados por la arqueología desde el comienzo de este siglo. Dicho descubrimiento había sido precedido (sólo por lo que se refiere a reliquias escritas), a principios de siglo, por el importante hallazgo de escritos maniqueos llevado a cabo en Turfan, en el Turkestán chino; por el posterior desenterramiento, en El Fayum egipcio, en 1930, de partes de una biblioteca maniquea en copto; y poco más tarde por el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en Palestina. Si a estas nuevas fuentes añadimos los escritos mandeos, cuya progresiva aparición desde las postrimerías del siglo pasado se debe no a las excavaciones de los arqueólogos o a la curiosidad de pastores y campesinos que remueven entre los escombros, sino a los contactos con la misma secta, aún viva y largo tiempo olvidada, nos encontraremos en posesión de una enorme literatura de «causas perdidas» de esos cinco siglos cruciales que van del siglo I a. C. en adelante, y en los cuales se moldeó el destino espiritual del mundo occidental: la voz de credos y vuelos del pensamiento que, como parte de ese proceso creativo, alimentados y estimulados por éste, iban a olvidarse en la consolidación de los credos oficiales que siguió al torbellino de la novedad y de la visión ilimitada.

A diferencia de lo sucedido con los hallazgos del Mar Muerto de esos mismos años, el descubrimiento de Nag Hammadi ha sido dificultado desde el principio y hasta el día de hoy[226] por una larguísima serie de trabas políticas, litigios y, lo peor de todo, de celos entre eruditos y de luchas por ganar protagonismo, que han hecho que, quince años después de tener conocimiento por primera vez de la naturaleza de los documentos, sólo dos de los cuarenta y seis (49)[227] escritos han sido editados de manera apropiada[228],tres más han sido traducidos completamente[229], y otros dos (4)[230] son

asequibles a partir de un rollo distinto, que también los incluye, y se han publicado no hace mucho tiempo sus partes gnósticas, después de haber permanecido en el Museo de Berlín durante sesenta años[231]. Por lo que respecta al resto, alguna información fragmentaria se ha ido dando con cuentagotas a lo largo de los años, y ahora contamos[232], lo que seguramente deberá servirnos durante algún tiempo, con las descripciones provisionales, excerptas y resúmenes ofreci-dos en el libro de J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (Los libros secretos de los gnósticos egipcios)[233]. El propósito de este capítulo es informar sobre el cuerpo completo de los nuevos documentos, que proporcionan una rica información y completan nuestro tratamiento general del problema gnóstico.

a) Observaciones sobre la biblioteca de Chenoboskion

Con las obvias reservas dictadas por la situación, planteemos la siguiente pregunta: ¿qué añaden los nuevos hallazgos[234] a nuestro conocimiento y a nuestra comprensión del gnosticismo cristiano? En ningún caso estamos ante un problema de escasez de documentación. El testimonio patrístico es rico y, al compararlo con los textos recuperados recientemente (es decir, textos conservados de forma natu-ral, no por el procedimiento doxográfico, o sea, incluidos en obras de otros auto-res), resulta certero. Por otra parte, por lo que se refiere a la veracidad de la infor-mación, no está de más recordar que ninguna de las nuevas fuentes, siendo todas traducciones (del griego al copto), iguala en literalidad de testimonio las citas directas de los padres griegos (tales como la *Carta a Flora* de Ptolomeo), que transmiten los propios originales griegos, incluso cuando ha habido una larga serie de copistas entre estos originales y nuestro manuscrito más antiguo. Este aspecto se olvida fácilmente ante la emoción que provoca la edad física del escrito que ha llegado a nuestras manos. Sin embargo, de estas traducciones *verbatim,* completas o muy extensas (ver pág. 72), no hay muchas que provengan de los escritores de la Iglesia, mientras que las obras en original copto que hasta ahora constituían nuestro testimonio independiente (el corpus de la literatura gnóstica «cristiana») no pertenecían al período clásico del desarrollo herético (siglos II y III d. C.) en el que operaba la Iglesia. Sobre este período, por tanto, ahora poseemos una bibliote-ca completa[235], y frente a estos textos, el hecho de que nos sintamos «contemporá-neos» de las críticas cristianas constituye una ventaja inestimable.

A priori, y al margen de cuestiones de doctrina, resulta obvio que un aumento tan grande de los escritos originales nos proporcionaría una experiencia mucho más pura, de sabor mucho más auténtico, de la literatura gnóstica, una visión mucho más íntima sobre la forma en que la mente gnóstica se expresa a sí misma, que la que cualquier excerpta doxográfica o traducción de substancia doctrinal podría proporcionar. Como había sucedido con anterioridad, en el caso de los documentos maniqueos, la forma y el tono de sus profusas declaraciones añaden ahora su voz clarificadora al «contenido», a los «temas», por así decir, que los heresiólogos consiguieron separar, por cuestiones de debate, de la confusión de su tratamiento polífono: esta polifonía subsiste, si bien no es demasiado evidente. El hecho de que el retrato se difumine más, en vez de aclararse, podría formar parte de la verdad del asunto.

Poco después, averiguamos qué leía una comunidad gnóstica[236] del siglo IV d. C., típica quizá del área copta y, probablemente, también de áreas mucho más distantes. Por la cantidad de documentos *setianos*, podríamos concluir que la comunidad era setiana. Pero la presencia de muchos escritos de filiación[237] muy diferente demuestra la amplitud de miras, el sentimiento de solidaridad o la mutua comprensión que debieron ser regla entre los gnósticos en general. En este respecto resulta muy sorprendente la inclusión de cinco tratados *herméticos* en lo que por lo demás se trata de una colección gnóstica «cristiana», lo que demuestra una mayor proximidad o un sentimiento de proximidad mayor del que normalmente se concede entre estas dos corrientes de especulación. Por otra parte, como ha señalado Doresse *(op. cit.*, pág. 250), ninguno de los «grandes maestros heréticos» de la literatura patrística «aparece explícitamente en los escritos de Chenoboskion», es decir, ninguno es mencionado como autor; ni siquiera su nombre aparece en los escritos. Sin embargo, esto no quiere decir, especialmente en una época fecunda en literatura reveladora que favorece el anonimato y la aparición de libros apócrifos, que algunos de los textos no hubieran sido escritos por algunos de los maestros conocidos. La autoría de Valentín o de Heracleón ha sido relacionada con los fragmentos más valentinianos del Códice Jung, y Doresse cree reconocer a Simón Mago en dos tratados *(op. cit.,* Apéndice I). En cualquier caso, la ausencia de «grandes nombres» del siglo II no debería disminuir la importancia que el testimonio patrístico les concede (y por tanto el valor de dicho testimonio en general); esta ausencia refleja el nivel

intelectual y los hábitos literarios del grupo asentado en Chenoboskion y de otros grupos afines en el siglo IV.

En el caso de los setianos, los heresiólogos no mencionan a ningún maestro histórico. Las enseñanzas de éstos se encuentran hoy en día muy documentadas. La doctrina (irania) de «las tres raíces», es decir, de un principio primordial intermedio situado entre la Luz y la Oscuridad —y que comparten con los peratas, con Justino, con los naasenos y otros— aparece con claridad y coincide plenamente con el relato que Hipólito hace de la misma. Por supuesto, la relativa prominencia de este rasgo cosmogónico en la colección de escritos de Chenoboskion —una consecuencia de la importancia setiana— no significa que debamos verlo ahora como algo más que un rasgo específico, peculiar de un grupo de enseñanzas. En la especulación basada en la emisión, el eón y Sophía de todo el gnosticismo «siroegipcio» este rasgo no tiene cabida; el mismo gnosticismo «iranio», al que pertenece, puede prescindir de él (como demuestra no sólo Mani sino, mucho antes que éste, el sistema citado por Basílides; ver nota 161); e incluso en el caso setiano, el papel del principio intermedio no tiene de hecho gran peso en la teoría: el verdadero significado es dualista, y en general el tercer principio bien —como «Espacio»— facilita el mero lugar de encuentro para los contrarios, o en su descripción substancial —como «Espíritu»— es (a pesar de compartir primacía) una forma atenuada del principio superior, susceptible de ser mezclada. Como las distintas alternativas demuestran, esta susceptibilidad, demandada por la especulación gnóstica, no exige en realidad un principio original diferente. Debido a esta relativa falta de importancia sistemática —importancia cuando nos encontramos ante cuestiones de filiación histórica— no incluimos ningún ejemplo de este tipo en nuestra selección de mitos gnósticos[238]. No obstante, es probable que la publicación completa de la Paráfrasis de Sem, la principal cosmogonía setiana de esta colección (y la «revelación» más larga de cuantas se encuentran en esta biblioteca), pudiese cambiar nuestras ideas a este respecto[239].

Por mi parte, vuelvo a algunas observaciones doctrinales de carácter general que pueden mencionarse provisionalmente y relacionarse con los testimonios más antiguos. Como confirmación y, en parte, consolidación de estos últimos, uno se sorprende por la persistente frecuencia de ciertos motivos que, si bien gozaban con anterioridad de una rica documentación, reciben ahora un valor añadido al peso evidente de la

constancia numérica y verbal, convertidos en artículos básicos de fe.

1. El tema, familiar ya para el lector de este libro, que llamaré para abreviar «el orgullo del demiurgo», es decir, la historia de su ignorancia, de su perversidad y de su desprecio, aparece con frecuencia en estos escritos. La ubicuidad de este tema, cuya fórmula se repite de manera casi estereotipada en todos los escritos cosmogónicos de la colección de Chenoboskion, es un hecho que, si bien no sor-prende, llama nuestra atención al coincidir con el testimonio patrístico, casi lite-ralmente, en: a) el pensamiento del demiurgo, según el cual sólo él existe y no hay nada por encima de él, b) la jactancia de que da muestras ante su creación, ejem-plificada en su exclamación «Yo soy Dios y no hay otro Dios más que Yo», c) su humillación provocada por la contestación que llega de lo alto: «Estás equivocado (o "no mientas")... Hay algo por encima de ti...». Este conjunto casi invariable de características, conocido ya por Ireneo[240], Hipólito[241], Epifanio[242], y atribuido por éstos a varias sectas gnósticas, se encuentra en todos estos escritos de la «biblio-teca»: n.° 27[243], Paráfrasis de Sem (Doresse, pág. 149); n.° 39, Hipóstasis de los arcontes[244]; n.° 40, Sobre el origen del mundo[245]; n.os 2 y 7, Libro sagrado del Gran Espíritu invisible o Evangelio de los egipcios (Doresse, pág. 178); n.° 4, Sabiduría de Jesucristo[246]; n.os 1, 6 y 36, Apócrifo de Juan[247]. Si no me equivoco, éstos son todos los tratados cosmogónicos de la colección resumidos por Doresse.

Merece la pena mencionar algunos particulares con relación al epígrafe *b*): la arrogante aseveración del demiurgo adopta siempre la forma de una «exclama-ción», al estilo inconfundible del Antiguo Testamento, del predicado divino (re-cordemos, por ejemplo, Is 45:5, 46:9; LXX), a la cual, además de la jactancia del creerse único, se añade a veces el sentimiento de los celos[248].

A excepción del especial giro psicológico representado por el Apócrifo, este rasgo resulta familiar en los informes patrísticos y ahora se muestra como una de las verdaderas constantes de la cosmogonía gnóstica, en la cual lo «inferior» representa un abandono de lo «superior»[249]. La animosidad antijudía de estas identificaciones entre Yaldabaot (etc.) y el dios judaico es uno de los elementos que debemos considerar a la hora de elaborar una hipótesis sobre los orígenes del gnosticismo.

Con respecto al epígrafe *c):* la réplica que el demiurgo recibe de lo alto, casi siempre de su madre, Sophía, revela a éste, y a los poderes infe-

riores en general, la existencia del Dios superior «que está sobre Todo» (Sabiduría de Jesucristo, BG 126:1-5), desengañándolo y humillando su orgullo; pero su forma más reveladora es «el *Hombre* existe [por encima de ti = antes de ti] igual que el Hijo del Hombre»[250]. También esta fórmula, que muestra al «Hombre» elevado a la categoría de deidad supracósmica, es conocida por los testimonios patrísticos (por ejemplo, Ireneo, 1.30.6), en los cuales algunos de los sistemas mencionados llegan a equiparar a esta figura con el mismo Dios primero y supremo[251], como sucede en algunos (¿todos?) de los pasajes de las nuevas fuentes. Ahora bien, esta elevación —vaya o no tan lejos— del «Hombre» a la categoría de deidad transmundana, anterior y superior al creador del universo, o la asignación de ese nombre a dicha deidad, es uno de los rasgos más significativos de la teología gnóstica en la historia general de la religión, al unir especulaciones tan divergentes como la del *Poimandres* y la de Mani. El hecho supone una nueva posición metafísica del hombre en el orden de cosas, y la información coloca al creador del mundo en su lugar. Unir al concepto teológico el hecho que el nombre mismo asegura, esto es, que el hombre terrenal puede identificar su ser más esencial («espíritu», «luz», etc.) con este poder supracósmico, hace que este hombre pueda despreciar a sus opresores cósmicos y contar con su triunfo final sobre ellos. Por todo ello, en la doctrina del Hombre dios y, más concretamente, en la historia de la creación, la humillación del demiurgo en su nombre marca el aspecto *revolucionario* del gnosticismo en el plano cósmico, una revolución que en el plano moral defiende el antinomismo, y en el plano sacramental la posibili-dad de vencer al Destino y superar el ingenio de los arcontes. El elemento revolú-cionario, de tono afectivo, será distinguible sólo en combinación con el elemento de opresión y la consecuente idea de liberación, es decir, de reclamar una libertad perdida: debemos recordar que el papel del demiurgo no se agota en su hazaña de creación, y que, a través de su «Ley» y también del Destino cósmico, éste ejerce un gobierno despótico que persigue principalmente la esclavitud del hombre. En la Revelación de Adán a su hijo Set (n.° 12, Doresse, pág. 182), Adán explica cómo, después de conocer (¿por medio de Eva?) la existencia de «los ángeles eternos» (eones), que «eran superiores al dios que nos había creado... el Arconte, enfurecido, nos separó de los eones de las potencias... La gloria que estaba en nosotros nos traicionó...el conocimiento primordial que había respirado en nosotros nos abandonó... Fue enton-

ces cuando conocimos a los dioses que nos habían creado... y lo servíamos, temerosos y humildes»[252]: ¡Qué placer saber entonces que, antes incluso, el Arconte mismo había sido humillado al saber que por encima de él se encontraba el «Hombre»![253]

2. Casi con la misma frecuencia que el «orgullo del demiurgo» aparece el tema que llamaré, resumidamente, «la locura de Sophía», es decir, la historia de su aberración y caída del orden divino superior, del cual sigue formando parte, incluso durante su exilio culpable. Como hemos visto, en la secuencia del mito este tópico precede al orgullo del demiurgo; de hecho la caída de Sophía es la causa generativa de la existencia del demiurgo y de su naturaleza inferior *ab initio.* No obstante, en términos históricos la figura tiene una procedencia diferente. La referencia judía, y de ahí el aguijón antijudaico, están ausentes[254]; por otra parte, a pesar de la relación genealógica, e incluso de la culpabilidad, el tono afectivo del símbolo es diferente: Sophía evoca «temor y compasión» trágicos, no rebelión y desprecio. La presencia de este tema es un signo infalible de que estamos ante un modelo de especulación gnóstica «siroegipcia», en el cual el proceso cosmogónico, asumiendo partes de la divinidad, se origina por medio de un descenso de las alturas autoprovocado, y no, como sucede en el modelo «iranio», por la intrusión de una oscuridad primordial que viene del exterior. Uno de estos textos, Sobre el origen del mundo, aporta con su polémica introducción una prueba determinante de que los defensores del mito de Sophía conocían muy bien este punto doctrinal: «Ya que todos, los dioses del mundo y los hombres, defienden que nada existía antes del Caos, demostraré que están todos equivocados, porque ellos nunca conocieron el origen del Caos, tampoco su raíz... El Caos se originó a partir de una Sombra y fue llamado "Oscuridad"; y la Sombra a su vez se originó a partir de una obra que existe desde el comienzo»: esta obra primordial la emprendió Pístis Sophía fuera del reino de los «Inmortales», que en un principio existió en soledad y del cual se perdió (145:24-146:7). Así, la existencia misma de la oscuridad es en este caso la consecuencia de un fracaso divino. Sophía, la «Sabiduría», es agente y vehículo de este fracaso (una de las paradojas, y no la menor, con las que el gnosticismo se deleitaba); su drama sobre el alma, anterior al tiempo, prefigura la difícil situación del hombre dentro de la creación (si bien se adueña de su «culpabilidad» sólo para la fase precósmica); y con respecto a las distintas causas entre las cuales podría elegirse en la evolución psico-

lógica actual del relato de la aventura trascendental, hay que considerar la libertad. Esta libertad queda atestiguada por el gran número de variantes que encontramos en esta literatura: incluso en la escuela valentiniana encontramos testimonio de dos concepciones diferentes sobre la primera causa y la naturaleza de la falta de Sophía. De este modo no nos encontramos aquí, a pesar de la similitud con la idea básica, con la misma regla estereotipada del tema del «demiurgo». Enumeramos a continuación algunos ejemplos de las nuevas fuentes y los relacionamos con sus equivalentes de las fuentes antiguas.

Tanto Hipóstasis de los arcontes como Sobre el origen del mundo nos dicen que Pístis Sophía a) deseó producir algo por sí misma, *sin su consorte*, una obra que fuera como la primera Luz existente: ésta surgió como una imagen celestial que b) constituyó una *cortina* entre los reinos superiores de la luz y los eones inferiores, que nacieron después; y una *sombra* se extiende sobre la cortina, es decir, sobre su cara exterior, la cual da la espalda a la luz. La sombra, que fue llamada «Oscuridad», se convierte en *materia*; y a partir de esta materia nace, como un aborto, Yaldabaot, el que tiene la forma de un león. Comentarios:

a) Naturaleza de la falta. «Sin consorte» (Hipóstasis 142:7): el mismo motivo aparece en el Apócrifo de Juan (BG 36:16-37:4; ver pág. 223), también en Sabiduría de Jesucristo[255], y es explicado con todo detalle en la versión de Hipólito sobre el mito valentiniano, esto es, como imitación imposible del modo de crear del Padre, «fuera de sí mismo», lo cual no requiere compañero sexual (ver nota 126). Así, la falta de Sophía se convierte aquí en presunción, *hybris*, y conduce directamente al fracaso, si bien de forma indirecta, en la cadena de consecuencias (vía el demiurgo, en quien la *hybris* reaparece compuesta de ignorancia y de *amor dominandi*), lleva a la creación del mundo material: éste, por tanto, será el fruto final, y con él nuestra condición, del intento fallido de una subdeidad equivocada que intenta crear por sí misma. El estudioso del valentinismo conoce por Ireneo (Ptolomeo: escuela italiana) y por los *Excerpta* de Teodoto (escuela de Anatolia) una motivación más sofisticada del error de Sophía: deseo excesivo del conocimiento completo del Absoluto (ver pág. 207-s.). No parece existir un paralelismo con esta variante en los nuevos documentos, al menos no más del que existía en los antiguos. A la luz del testimonio copto, actualmente es posible asumir sin riesgos lo que la evidencia interna, por medio de un criterio sutil y tosco a la vez,

siempre sugirió: que la versión de Hipólito, que tan bien concuerda con la Vulgata gnóstica, ahora certificada, representa un arcaísmo de la literatura valentiniana, al preservar la actualidad de la mitología de la Sophía gnóstica establecida, mientras la versión que prevalece, dentro de la escuela, supone un refinamiento valentiniano único.

b) Consecuencia de la falta. La «cortina», obviamente un efecto directo de la obra de Sophía como tal en los ejemplos anteriores, es en Sabiduría de Jesucristo una creación del Padre en respuesta a esta «obra»: el Padre extiende una pantalla separadora «entre los Inmortales y los que nacieron después de él», de forma que «la falta de la mujer» pueda vivir y esta última pueda librar batalla con el Error (BG 118:1-17)[256]. Esto nos recuerda el «límite» *(hóros)* de los valentinianos, en la segunda de sus funciones[257]. Así pues, en esta versión, la «cortina» o «límite» fue dispuesta con el objeto de separar y proteger; mientras en la otra versión, donde surge con la obra de Sophía, se convierte en causa involuntaria de la «oscuridad» que está por debajo de ella, que se transforma en «materia» con la cual Sophía continúa su «obra»: este involuntario aspecto nos recuerda con fuerza la «niebla» del Evangelio de la Verdad[258], que a su vez recuerda la doctrina valentiniana según la cual Sophía, tras caer en la ignorancia y la ausencia de forma, «alumbró a la que está Vacía-de-Conocimiento, que es la Sombra [es decir, el cono de la oscuridad producido por ella y que bloquea la luz] del Nombre» (*Exc. Theod.* 31.3-s.). De este modo, allí donde la «cortina» no ha sido extendida por el Padre y es el resultado directo del error de Sophía, forma un eslabón en la cadena de la genealogía de la oscuridad que comienza con el error primordial, si bien por medio de una extraña causalidad. Nos encontramos aquí con la forma incipiente o más primitiva de la materia que deriva de la falta primordial[259], cuya forma perfeccionada encontraremos en la doctrina valentiniana sobre el origen de la substancia psíquica e hílica que surge *a partir de* —no sólo como consecuencia de— las afecciones *mentales* de la propia Sophía. En el Evangelio de la Verdad, esta sutil doctrina parece presupuesta[260]. Una vez más los nuevos textos nos permiten medir el paso dado por el valentinismo más allá del nivel más primitivo de su grupo.

c) La pasión de Sophía. Este paso es también aparente en el significado dado al *sufrimiento* de Sophía, es decir, en el hecho de si éste es incidental (aunque se exprese de forma muy conmovedora) o, en una segunda fase, crucial en el proceso cosmogónico. Ya que el proceso se inició

con el «error» que de algún modo significó el origen, en una primera fase, de una oscuridad y un caos que antes no existían (produciendo así el giro monista de la teoría del dualismo), había muchos motivos para el malestar, el remordimiento y otras emociones de una Sophía culpable. Resulta obvio que estos sentimientos formaron parte del relato antes de ser utilizados por la especulación. ¿Qué es lo que las fuentes coptas nos cuentan al respecto? En el Apócrifo de Juan, el sufrimiento de Sophía surge de los quehaceres creativos del demiurgo, su hijo[261]: observación y no factor que origina el proceso cosmogónico, muy avanzado ya (aunque «factor» de su propia conversión y redención provisional). Recordemos que en *Pístis Sophía*, la dramática y dilatada épica de este sufrimiento responde enteramente a su propia emoción (cf. pág. 101-s.). Pero en Sobre el origen del mundo, citado con anterioridad por su conciencia de las implicaciones teóricas del tema de Sophía, el mismo sufrimiento de ésta adquiere un papel sustantivo y originativo, que, en consecuencia, precede al estadio demiúrgico: Sophía contempla la «oscuridad ilimitada» y las «aguas insondables» (= caos), y lamenta profundamente estos productos de su falta inicial; su consternación provoca la aparición (¿sobre las aguas?)[262] de una «obra del temor», que huye de su lado hacia el Caos (147:23-34); sea éste el mismo arconte andrógino que se menciona más tarde o su primer bosquejo, el futuro creador del mundo es mediata o directamente una proyección de la desesperación de la «Sabiduría». Esta idea se encuentra más próxima del papel hipostásico que los «afectos» de Sophía en la especulación valentiniana; también el desarrollo en dos tiempos (primero el caos, y después el demiurgo) bosqueja la diferencia entre una Sophía superior y otra inferior[263]. No obstante, inferir de estas pasiones los distintos elementos psíquicos e hílicos del universo supone todavía un paso muy importante, y nada del nuevo texto sugiere hasta ahora la existencia de algo tan sutil fuera del círculo valentiniano: la originalidad de este último destaca una vez más del resto.

La importancia cosmogónica particular de los dos escritos barbelo-gnósticos traducidos por H.-M. Schenke, Hipóstasis de los arcontes y Sobre el origen del mundo, nos permite reproducir aquí los principales pasajes cosmogónicos de ambos. Schenke[264] ha resumido la estrecha relación que existe entre los dos escritos en los siguientes puntos de coincidencia: caída de Pístis Sophía por la creación de una cortina que se extiende ante el mundo de la luz; formación de una sombra y de materia; origen del

andrógino Yaldabaot y de sus hijos, también andróginos; orgullo y castigo de Yaldabaot; elevación de su hijo penitente Sabaot; origen de la Muerte y de sus hijos. Sobre el origen del mundo ofrece una descripción más detallada, y el término «Hombre inmortal», referido al Dios supremo, aparece sólo en este texto. En la siguiente selección, hemos llevado a cabo una reestructuración de los pasajes, de forma que éstos encajen en el orden del proceso cosmogónico.

1. Hipóstasis de los arcontes (códice 11,4)

En el seno de los eones infinitos en los que se halla la incorruptibilidad, la sabiduría, la denominada Pístis, quiso producir una obra ella sola, sin su cónyuge. Su obra resultó como una (mera) semejanza del cielo.

(Es de saber que) hay un velo entre las realidades superiores y los eones de la parte inferior, y que una sombra vino a existir más abajo del velo, y esta sombra pasó a ser materia, y esta sombra fue arrojada a un lugar particular. Pues bien, la hechura (de la sabiduría) fue una obra realizada en la materia, una especie de aborto. Recibió la figura a partir de la sombra. Era una bestia arrogante parecida a un león... (Esta criatura) abrió los ojos y vio una enorme extensión de materia infinita. Entonces se exaltó orgullosamente y dijo: «Yo soy Dios y no hay otro Dios más que yo». Al decir esto pecó contra el todo. Entonces una voz surgió de arriba, de la suma potestad, diciendo: «Yerras, Samael» —es decir, «el dios de los ciegos»— (352.1-17; 353.1-24). Sus pensamientos eran ciegos. El arconte discurrió crear hijos para sí, y se creó siete hijos, que eran andróginos como su padre. Y dijo a sus hijos: «Yo soy el Dios del todo». Entonces Zoé, la hija de Pístis Sophía, clamó y le dijo: «Erraste, Sacias» -cuya interpretación es «Yaldabaot»-. Luego sopló en su rostro y su soplo se le convirtió en un ángel de fuego. Y este ángel ató a Yaldabaot y lo arrojó al Tártaro, al lugar que está bajo el abismo (353.35-42).

Sucedió que cuando Sabaot, el hijo de (Yaldabaot), vio la potencia de este ángel, se arrepintió y condenó a su padre y a su madre la materia, asqueándose de ella... Entonces la Sabiduría y Zoé lo exaltaron y lo instalaron sobre el séptimo cielo, debajo del velo, entre el lugar superior y el lugar inferior (353.1-21). Sucedió que cuando Yaldabaot vio (a Sabaot) en esta gran gloria y en esta elevación tuvo envidia de él. Y la envidia fue una obra andrógina.

Este fue el origen de la envidia. La envidia engendró la muerte, y la muerte engendró sus hijos... (354.1-10).

La Incorruptibilidad miró hacia abajo, hacia las regiones de las aguas, y su se-

mejanza se manifestó en las aguas. Entonces las potestades de la oscuridad la desearon (347.1-4). Los arcontes se reunieron en asamblea y dijeron: «Vamos, tomemos tierra y creemos un hombre de barro»... (347.25-26). Así pues tomaron [barro] de la tierra y modelaron [a su hombre] de acuerdo con el cuerpo de ellos mismos y [de acuerdo con la imagen] de Dios que se les había aparecido en las aguas... «Vamos, apoderémonos (de esta semejanza) por medio de nuestra hechura, de manera que ésta vea a su viva semejanza» (347.30-36).

[Omitimos aquí la historia de Adán, Eva, el paraíso, la serpiente, etc.]

2. Sobre el origen del mundo (códice 11,5)

Una vez que la naturaleza *(physis)* de los seres inmortales hubo terminado su proceso de procedencia del que es infinito, sucedió que una semejanza emanó de Pístis; la llaman Sophía (Sabiduría). Esta semejanza experimentó una voluntad y pasó a ser una obra semejante a la luz primordial... Se hallaba en el espacio intermedio entre los inmortales y los seres que vinieron después de ellos, con figura [de cielo]. Era como un velo que separaba al género humano de las realidades superiores.

El eón de la verdad no tiene sombra alguna en su exterior, pues la luz sin límite está en él omnipresente. Pero su exterior es una sombra, a la cual llaman oscuridad. A partir de ella una potencia se manifestó sobre la oscuridad. A esta sombra, las potencias que vinieron posteriormente la llamaron «caos infinito». [Todo tipo] de divinidad fluyó de este caos [...] con el lugar entero, de modo que también [la sombra] vino después de la primera obra. En el abismo precisamente [se] manifestó, a partir de la Pístis que hemos mencionado.

Entonces la sombra se percató de que había alguien más poderoso que ella, y tuvo envidia. Y después de haberse preñado ella sola a sí misma, acto seguido engendró a la envidia... Esta envidia resultó ser un aborto carente de espíritu. Fue como las sombras inmersas en una extensa substancia acuosa. Entonces la hiel que había surgido fue arrojada a un lugar particular del caos. Algo parecido a la parturienta de un niño: todo lo excedente se desparrama. De esta manera, la materia vino a existir a partir de la sombra y fue arrojada a un lugar, y no se salió del caos, antes bien la materia estaba en el caos, ocupando parte de él (pág. 363-s.).

Una vez acaecidas estas cosas, acudió Pístis y se manifestó sobre la materia del caos, la que había sido expulsada como un aborto y carecía de espíritu. Era, efectivamente, una oscuridad infinita y un agua sin límites.

Ahora bien, una vez Pístis se hubo percatado del resultado de su deficiencia,

se conmovió, y esta conmoción se manifestó como una obra de temor, y anduvo errante [en torno a ella] en el caos, pero ella se inclinó hacia (esta obra) y [sopló en] su rostro, en el abismo [que está] debajo de todos los cielos.

Pístis Sophía deseó que aquel ser carente de espíritu se configurara como una semejanza y que señoreara sobre la materia y todas sus potencias. Acto seguido se manifestó en primer lugar un arconte salido de las aguas, parecido a un león y andrógino, poseedor de un gran poder, pero ignorante de dónde procedió (Yaldabaot)... El arconte veía su propia grandeza; en realidad se veía únicamente a sí mismo y a ninguna otra cosa, fuera del agua y de la oscuridad. Entonces pensó que él era el único existente. Su [pensamiento] se completó con la palabra. (Y esta palabra) se manifestó como un espíritu que iba y venía sobre las aguas (364-s.).

[Al texto aquí citado sigue la creación de Yaldabaot de seis «hijos» andróginos (arcontes); sus nombres, femeninos y masculinos (entre ellos Sabaot); la creación de un cielo para cada uno de ellos, con sus tronos, sus potestades, arcángeles, etc., pág. 365-s.]

Cuando los cielos se consolidaron junto con sus potencias (después de una intervención de Pístis) y todo su gobierno, el primer creador se ensoberbeció, y recibió honor por parte de todo el ejército de los ángeles... y se vanagloriaba sin cesar. Y dijo: «Yo soy dios...».

Cuando Pístis vio la impiedad del gran arconte se irritó. No se la podía ver. Y dijo: «Yerras, Samael», esto es, dios ciego. «Hay un hombre inmortal, un hombre de luz que está delante de ti; éste es el que se manifestará en vuestra creación *(plasma).* El te derribará como estas vasijas de cerámica se rompen. Y junto con los tuyos descenderás hasta tu madre, el abismo. Pues en la consumación de vuestras obras será destruida toda la deficiencia que se ha manifestado desde la verdad, y será destruida como aquello que nunca ha existido.» Al decir esto Pístis reveló en las aguas su semejanza y su grandeza. Y así se remontó a la luz.

Una vez hubo visto la semejanza de Pístis en las aguas, el primer creador se apenó muchísimo, cuanto más al escuchar su voz, que se parecía a la primera voz que lo había llamado (para hacerlo surgir) de las aguas. Y cuando se percató de que ésta era la que le había dado nombre, gimió y se avergonzó de su transgresión. Y cuando supo en verdad que hay un hombre inmortal luminoso existente antes que él, se trastornó profundamente, puesto que antes había dicho a todos los dioses con sus ángeles: «Yo soy dios y no existe otro antes de mí». En efecto, temió que llegaran, a saber que había otro existente antes que él y llegaran a con-

denarlo. Sin embargo, como era necio, despreció la condena y en un acto de audacia dijo: «Si alguien existe antes de mí, que se haga manifiesto de modo que veamos su luz».

Acto seguido he aquí que una luz salió de la Ogdóada superior y atravesó todos los cielos de la tierra. Cuando el primer creador «vio que la luz era bella» en su resplandor, quedó maravillado y se avergonzó muchísimo. Una vez se hubo manifestado la luz, una semejanza de hombre apareció en la luz...

Entonces Prónoia vio al ángel y lo amó. Pero él la odiaba porque ella estaba en la oscuridad. Ella deseaba adherirse a él, pero no pudo...

Cuando Sabaot, el hijo de Yaldabaot, oyó la voz de Pístis, entonó himnos en su honor y pronunció una condena del padre [...] a raíz de la palabra de Pístis. Y la glorificó porque ella los había instruido acerca del hombre inmortal y de su luz. Entonces Pístis Sophía extendió su dedo y vertió sobre él una luz procedente de su luz... Al recibir luz, Sabaot recibió una gran potestad contra todas las potencias del caos... Odió a su padre, la oscuridad, y a su madre, el abismo, y se asqueó de su hermana, el pensamiento del primer creador, que iba y venía sobre las aguas...

Una vez hubo recibido Sabaot el lugar del reposo en compensación de su arrepentimiento *(metánoia),* Pístis le dio todavía a su hija Zoé (vida)... para que ella lo instruyera acerca de todas las realidades de la Ogdóada (pág. 367-s.).

Cuando el primer creador del caos vio a su hijo Sabaot y su gloria, que superaba a todas las potestades del caos, tuvo envidia de él. Y se encolerizó y engendró a la muerte a partir de su muerte (etc.).

El tratamiento de favor de Sabaot en estos dos escritos, estrechamente relacionados entre sí, deja traslucir una vena de simpatía por el judaismo, sentimiento que contrasta con la animosidad antijudía de la que los mismos escritos dan muestra al identificar con claridad al odioso Yaldabaot con el Dios del Antiguo Testamento.

Después de haber analizado algunos de los rasgos más frecuentes, procedemos a enumerar algunas observaciones particulares. El Apócrifo de Juan, que hemos resumido a partir de la versión del Papiro de Berlín (págs. 222-228), aparece tres veces en los códices de Chenoboskion, dos de ellas en versiones más largas (n.[os] 6 y 36). Entre las amplificaciones, existe un final que se viene a agregar a éstas, que demuestra la facilidad con la que las composiciones gnósticas de identidad literaria establecida aceptaban material heterogéneo. Este apéndice final es el relato que una

deidad salvadora hace en primera persona sobre su descenso a la profunda Oscuridad para despertar a Adán: su particular parentesco gnóstico se descubre rápidamente por medio de pasajes como: «Penetré en la prisión... y dije "¡que el que oye despierte de su profundo sueño!". Entonces Adán lloró y derramó pesadas lágrimas...: "¿Quién me ha llamado? Y ¿de dónde viene esta esperanza, cuando estoy encadenado a la prisión?"... "Levanta, y recuerda que es a ti mismo a quien has oído, y vuelve a tu raíz... Guárdate... de los demonios del Caos... y levanta del profundo sueño de la morada infernal"» (Doresse, pág. 209). Los estrechos paralelismos que aparecen en los escritos maniqueos (también mandeos) (ver pág. 119- ss.) nos dicen que nos encontramos ante una intrusión del gnosticismo «iranio» en un contexto diferente «sirio».

El n.° 12, la Revelación de Adán a su hijo Set, presenta la doctrina (¿de origen iranio?) de una sucesión (¿de trece o más?) de Iluminadores que descienden al mundo en el curso de la historia, a través de los nacimientos milagrosos de los profetas. Encontramos variantes de este tema en las pseudoclementinas, en Mani, y en otros lugares del gnosticismo (ver pág. 250 y nota 153) —la primera concepción de una «historia mundial» como progreso de la gnosis ayudado por la divinidad—. El autor de nuestro tratado no percibe cómo esta idea de revelación intermitente se enfrenta a la idea de una continua transmisión secreta de los «secretos de Adán» a través de Set y de sus descendientes, que plantea de manera simultánea (Doresse, pág. 183). Con relación a esta última doctrina, Doresse señala (pág. 185) un paralelismo que aparece en una *Crónica*[265] siríaca posterior, y que nosotros preferimos utilizar para comparar puntos de vista. En la versión cristiana de la *Crónica*, entre las revelaciones que Adán hace a su hijo Set, se encuentra la grandeza original que poseía antes de su transgresión y expulsión del Paraíso. Con esta revelación, Adán anima a Set a no cometer la injusticia que él cometiera; en la versión gnóstica de la Revelación, Adán no es un pecador, sino la víctima de una persecución arcóntica, consecuencia de la Caída primordial a la que la existencia del mundo y la suya propia están destinadas. Nos encontramos aquí ante un simple criterio de lo que es «cristiano» (ortodoxo) o «gnóstico» (herético), dependiendo de que la *culpabilidad* recaiga en Adán o en los arcontes, que sea humana o divina, que surja con la creación o con anterioridad a la creación. La diferencia conforma el núcleo del problema gnóstico.

Como curiosidad, el n.° 19 (falta el título) -que es también interesante por una vehemente polémica marcionita contra la Ley— lanza un ataque sorprendente contra el bautismo de Juan: «El río Jordán... es la fuerza del cuerpo, es decir, la esencia de los placeres, y el agua del Jordán es el deseo del trato carnal», el mismo Juan es «el arconte de la multitud» (Doresse, pág. 219-s.). Estamos ante algo único. ¿Podría tratarse de una réplica a los mandeos y a su elección de Juan frente a Cristo?, ¿o la otra cara de la amarga discusión, cuya cara conocida está representada por los escritos de los mandeos? Una idea tentadora. La documentación que poseemos es demasiado incompleta para permitir algo más que una sugerencia.

Volviendo una vez más de los asuntos doctrinales internos del gnosticismo a las «relaciones con el exterior», de las cuales tenemos un ejemplo en la inclusión de los escritos herméticos en la colección de Nag Hammadi, resulta casi inevitable preguntar si existen eslabones que relacionen los códices de Nag Hammadi y los Rollos del Mar Muerto, Chenoboskion y Qumrán, los dos grupos cuyas reliquias, por la mayor coincidencia imaginable, han visto la luz casi al mismo tiempo. Sin duda esto es muy posible, según una fascinante propuesta de Doresse (*op. cit.*, pág. 295-ss.), que plantea, de forma muy resumida, que Qumrán podría ser Gomorra — una hipótesis topográfica y lingüística sugerida inicialmente por F. de Saulcy—. Los escritores antiguos citan Gomorra y Sodoma como asentamientos esenios, sin que parezcan importar las connotaciones bíblicas de los dos nombres. En el n.° 2 de los textos de Nag Hammadi, el Libro Sagrado del Gran Espíritu invisible o Evangelio de los egipcios, aparece el siguiente pasaje: «El gran Set vino y trajo su semilla, y la plantó en los eones que habían sido engendrados y de los cuales el número es el número de Sodoma. Algunos dicen: "Sodoma es la morada del gran Set, la cual [¿el cual?] es Gomorra". Y otros dicen: "El gran Set tomó la semilla de Gomorra y la ha trasplantado al segundo lugar, que ha sido llamado Sodoma"» (Doresse, pág. 298). La idea sugerida es que, a pesar de lo tardío que es el texto en relación con la fecha en que desaparece la comunidad de Qumrán, puede hacer referencia a ésta (o a algún grupo vecino) como «la semilla del gran Set», e incluso aludir a su reconstitución un poco más al sur, en Sodoma, tras la catástrofe que sobrevino a Qumrán. En tal caso, existiría cierta continuidad entre el movimiento esenio en proceso de desaparición y el emergente gnosticismo setiano. A la es-

pera de más datos, nos resulta imposible enjuiciar esta atrevida conjetura. Sin duda, las implicaciones que la existencia de un eslabón de unión entre esenios y gnósticos como ése traerían consigo, insinuadas aquí por una memoria «histórica» mitificada, serían vastas e interesantes.

Hasta ahora, mis comentarios han abarcado la totalidad de la biblioteca de Nag Hammadi, de la cual mucha información continúa siendo fragmentaria. De los dos escritos traducidos y editados en su totalidad (ver n.° 2), dejo a un lado el Evangelio según Tomás, una colección de «proverbios secretos del Jesús viviente» supuestamente transcritos por Dídimo Judas Tomás (en total unos 112[266]), cuya relación con los Proverbios del Señor de los cuatro Evangelios (igual sucede con la tradición sinóptica) es objeto de profundo estudio para los eruditos del Nuevo Testamento. Baste decir que de estos «proverbios», algunos (en torno a 20) son casi idénticos o muy parecidos a los canónicos; otros (cerca de 30) son paralelismos menos exactos, y concuerdan parcialmente con éstos tanto de palabra como de significado; otro grupo (sobre 25) son débil eco de los Logia conocidos; y el resto, bastante nutrido en número (en torno a 35), no tiene ningún equivalente en el Nuevo Testamento: hasta ahora, son el cuerpo más importante de «proverbios desconocidos de Cristo». El carácter gnóstico de la colección (si es que lo tiene en conjunto) no es fácilmente reconocible: sólo es posible distinguirlo con claridad en unos cuantos casos; a menudo se adivina por el punto de vista de un proverbio en su versión desviada, y su significado está con frecuencia velado y resulta difícil de interpretar, al menos con lo que conocemos hasta ahora. Aunque este texto probablemente sea el más interesante de todos los hallados en Nag Hammadi para el erudito del Nuevo Testamento, debido a sus profundas conclusiones en la cuestión de la substancia original y la historia de la tradición de Jesús, el estudioso del gnosticismo encuentra su mayor recompensa en el llamado Evangelio de la Verdad *(Evangelium Veritatis),* contenido en el Códice de Jung y publicado. Dedicaré el resto de este capítulo a algunas observaciones sobre este fascinante documento[267].

b) El Evangelio de la Verdad (EvV, códice 1,2)

La composición no cuenta con un título original en el códice, y comienza con las palabras:«El evangelio de la verdad...». Esto, y el tono pro-

fundamente valentiniano del lenguaje y el contenido del texto, han llevado a los primeros editores a identificar esta meditación sobre los secretos de la salvación y del salvador con el «Evangelio de la Verdad» cuya redacción Ireneo atribuye a los valentinianos *(Adv. Haer.* III. 11.9). La identificación resulta totalmente plausible, aunque por supuesto no es demostrable. El hecho de que el escrito tenga un estilo muy diferente a lo que según el modelo del Nuevo Testamento debería ser un «evangelio» —esto es, un informe sobre la vida y las enseñanzas de Cristo— no es impedimento para que se pueda nombrar como tal. La gran libertad con la que se ponía este título santo en los círculos gnósticos queda claramente demostrada en los n.[os] 2-7 de la misma colección de Chenoboskion: aunque ninguno de estos textos tenga el menor parecido con lo que nosotros entendemos por un «evangelio» (Jesús ni siquiera aparece en el texto, que trata del gran Set), su segundo título, junto con Libro Sagrado del Gran Espíritu invisible, es Evangelio de los egipcios. Si nuestro texto es el Evangelio de la Verdad al que se refiere Ireneo, debió de tener una gran autoridad entre los valentinianos durante su tiempo, lo cual situaría el origen de este texto en la generación anterior, es decir, en la primera generación valentiniana (en torno al 150 d. C.), y sin duda no debemos descartar la autoría del mismo Valentín. Su estructura es la de una homilía o meditación; su estilo es el de una retórica mística alusiva, a menudo evasiva, provisto de un conjunto de imágenes siempre cambiantes; el fervor emotivo de su religiosidad es una respuesta al misterio de la encarnación y el sufrimiento de Cristo (ver nota 141). En este último aspecto, especialmente, el Evangelio de la Verdad añade una nueva voz al coro gnóstico, tal como lo escuchamos antes. En cuanto a su contenido doctrinal, señalaré una línea de pensamiento que constituye casi una argumentación que, de hecho, sin exagerar podemos llamar «eje» de la soteriología valentiniana.

En las líneas que dan comienzo al Evangelio de la Verdad el texto se declara «una alegría para aquellos que han recibido del Padre de la Verdad el don de conocerle a través del poder de la Palabra *(Lógos)* que proviene del Pleroma... para redimir a los que vivían en ignorancia del Padre»; el mismo nombre «evangelio» *(evangelium)* se explica como «la manifestación de la esperanza» (es decir, de aquello de lo que se tiene esperanza). En otras palabras, *evangelium* tiene aquí el significado original y literal de «buenas noticias» que mantienen la esperanza y aseguran que la esperan-

za se verá cumplida. En consecuencia, nos encontramos con dos temas principales: el del contenido u objeto de la esperanza, y el de la base de la esperanza. En relación con estos temas, existe un tercero, que sería el papel que las «noticias» juegan en el cumplimiento de la esperanza.

El objeto de la esperanza es, por supuesto, la salvación, y por ello encontramos grandes partes del libro dedicadas a exponer la naturaleza o esencia de la salvación, llamada preferentemente «perfección»; y siendo éste un tratado gnóstico, no nos sorprende encontrar la esencia de la perfección íntimamente relacionada con la *gnosis*, con el conocimiento. El término «gnosis» especifica el contenido de la esperanza y demanda en sí mismo una mayor especificación del contenido del conocimiento.

La fundamentación de la esperanza lleva implícita una argumentación, ya que la relación de causa y consecuencia se basa en la forma «puesto que esto es (o era) así, por eso es (o será) así», que es la forma del razonamiento. Su contenido es determinado por la doctrina particular en cada caso: si nuestro escrito es valentiniano, deberemos utilizar el razonamiento especulativo particular de la teoría valentiniana. La conformidad con este punto será la prueba crucial que determine el valentinismo de todo el documento.

Ahora bien, la doctrina valentiniana, igual que generalmente la doctrina gnóstica, defiende que la base de la esperanza escatológica se encuentra en todas las cosas, y que las primeras cosas aseguran las últimas, ya que también han causado la necesidad de esas mismas cosas. La tarea de facilitar una base para la esperanza escatológica consiste, por tanto, en establecer un nexo convincente entre lo que se proclama como medio y modo de salvación, esto es, el conocimiento, y los acontecimientos del comienzo que hacen este modo necesario. Sólo ese nexo proporciona una respuesta a la cuestión que plantea por qué el conocimiento, y sólo el conocimiento, puede ser el vehículo e incluso (en la versión valentiniana) la esencia de la salvación. La fuerza de ese nexo, que forma parte de la verdad que el evangelio debe revelar, y por tanto es parte también del conocimiento salvador mismo, explica sin duda la bondad de las buenas noticias; y eso es así porque hace que lo que de otra manera sería una meta personal de preferencia subjetiva —el estado psicológico del conocimiento— sea objetivamente válido como medio de redención del hombre interior e, incluso (de nuevo en la versión valentiniana), como consumación del largo auto del Ser. En esta dirección deberemos mirar, por tan-

to, cuando nos preguntemos en qué consiste no sólo el *evangelium* en general —«una manifestación de la esperanza»— sino el *evangelium veritatis* de nuestro mensaje concreto.

A esta pregunta, nuestro texto da una respuesta formal y concisa, que aparece al final de una breve descripción de lo que fueron los primeros comienzos: «*Puesto que* el Olvido nació *porque* ellos no conocían al Padre, *por eso si* ellos aspiran a un conocimiento del Padre, el Olvido vuelve a la no existencia de forma instantánea» (18:7-11). De esta atrevida proposición, se infiere entonces con fuerza que *eso* representa la esencia de la revelación de la verdad, la formulación de su lógica, por así decir: «Ese es, pues, el Evangelio de El al que ellos buscan y el que [Jesucristo] reveló al Perfecto, gracias a la bondad del Padre, como un misterio oculto» (18: 11-16). Ningún autor podría declarar más abiertamente lo que consideraba el secreto más profundo de su evangelio.

La proposición, en su atrevida formalidad, lejos de explicarse a sí misma y de exigir un contexto especulativo en el que recibir su significado, es como una fórmula; aparece dos veces, con la idéntica estructura gramatical de «puesto que... por eso» y haciendo referencia a la historia pasada: una vez en el Evangelio de la Verdad mismo, y otra, y de forma destacada, en las citas valentinianas de Ireneo. Sólo esta frecuencia podría mostrar la importancia de este tema estereotipado en la doctrina en cuestión; según Ireneo, una doctrina valentiniana. En el Evangelio de la Verdad, la fórmula reaparece, igualmente breve, si bien con una ligera variación expresiva: «Puesto que la Deficiencia nació porque ellos no conocían al Padre, por eso, cuando llegaron a conocer al Padre, la Deficiencia vuelve a la no existencia de forma instantánea» (24:28-32). Gracias a esta versión, averiguamos que el «olvido» (de la primera versión) es intercambiable con la «deficiencia»; y este mismo término, «deficiencia», nos conduce al enunciado completo de la fórmula, que era conocido antes y reconocido por algunos como la proposición capital del valentinismo, hecho que queda ahora confirmado por el Evangelio de la Verdad. En su famoso pasaje de *Adv. Haer.* 1.21.4, que transcribimos en su totalidad en la página 203 y del cual repetimos aquí sólo la «fórmula», Ireneo cita: «*Puesto que* la Deficiencia y la Pasión han existido por la Ignorancia, *por eso* por medio del conocimiento es [disuelto todo el sistema] destruida toda substancia proveniente de aquélla». Esta versión de la fórmula, ligeramente más completa, añade un punto importante a las versiones elípticas ofrecidas en el

Evangelio de la Verdad: no se limita a afirmar que, puesto que la Deficiencia (u Olvido; meros términos negativos) vino a ser por medio del Desconocimiento, dejará de ser tal con la llegada del Conocimiento, sino que habla de «todo el sistema» (*sýstasis*; un término positivo) que se origina a partir de la Ignorancia y de *su disolución* por medio del conocimiento. Esto resulta mucho menos tautológico que la versión elíptica. Por supuesto, gracias a su informe sobre la especulación valentiniana, el lector de Ireneo ya sabe que el «sistema» en cuestión no es ni más ni menos que este mundo, el cosmos, la totalidad del reino de la materia en todos sus elementos —fuego, aire, agua, tierra—, elementos que parecen ser substancias por derecho propio pero que en realidad son productos y expresiones de procesos o estados espirituales: al conocer este *él* puede comprender la argumentación de la fórmula, que de otro modo, por los meros términos de su lenguaje, resultaría incomprensible incluso en esta versión más completa. El lector de Ireneo sabe además (algo igualmente indispensable para comprender la fórmula) que la Ignorancia y la Pasión que aquí se nombran no son la ignorancia y la pasión ordinarias que están en nosotros, sino la Ignorancia y la Pasión, con mayúsculas, en una escala metafísica y en el origen de las cosas; que, lejos de ser meras abstracciones, denotan acontecimientos y entidades concretas del mito cosmogónico; que los estados subjetivos que aparentemente nombran, siendo los de los poderes divinos, tienen una eficacia objetiva y una eficacia en la escala de la vida interior en la cual son estados —la vida interior de la divinidad— y, por tanto, base de unas realidades tan substantivas y totales como el cosmos y la materia. En resumen, la premisa de la fórmula, presupuesta por ésta y necesaria para su comprensión, es el *mythos* valentiniano completo, del cual la fórmula es de hecho el epítome, esa especulación sobre el comienzo de las cosas que se mostró en el relato del Pleroma, Sophía y el Demiurgo. Al llegar al pasaje en cuestión, el lector de Ireneo conoce ya esta premisa, incluso algunas versiones de ella.

¿Se encuentra el lector del Evangelio de la Verdad en la misma posición, teniendo en cuenta que sólo tiene este texto para formarse un criterio? Esta pregunta equivale a preguntar si el *relato* sobre el comienzo de las cosas, al que la fórmula hace referencia, se cuenta en el Evangelio. La respuesta es «sí y no». El relato se cuenta y se calla al mismo tiempo, su esencia es repetitiva para aquellos que conocen, provocadora para los que no. A continuación y por orden cronológico, reproducimos una cita so-

bre los distintos pasajes del Evangelio de la Verdad que tratan del pasado primordial y —utilizando la «fórmula»— del futuro escatológico como su contrapunto[268].

> El Todo buscaba a Aquel del cual había surgido... ese ser incomprensible e impensable que es superior a todo pensamiento. Fue esta ignorancia sobre el Padre la responsable de la Angustia y del Terror. Y la Angustia se volvió densa como niebla, de forma que nadie podía ver. Así, el Error *(pláne)* ganó fuerza. Elaboró su propia Materia *(hýle)* en el Vacío, sin conocer la Verdad. Se aplicó a sí mismo en la creación de una forma *(plásma),* intentando producir en la belleza un sustituto de la Verdad (17:5-21)... Ellos eran una Nada, esa Angustia y ese Olvido y esa forma de la Falsedad (17:23-25)... Así, al no tener raíces, el Error estaba inmerso en niebla con relación al Padre, mientras se afanaba en producir obras y olvidos y terrores para, por medio de éstos, atraer a los del Medio y aprisionarlos (17:29-35)... El Olvido no vino a existir cerca del Padre, aunque vino a existir por El. Por el contrario, lo que origina en El es el Conocimiento, que fue revelado para que el Olvido se disolviera y ellos pudieran conocer al Padre. Puesto que el Olvido nació porque ellos no conocían al Padre, por eso si ellos aspiran a un conocimiento del Padre, el Olvido vuelve a la no existencia de forma instantánea. Ese es, pues, el Evangelio de El, al que ellos buscan y el que [Jesucristo] reveló al Perfecto, gracias a la bondad del Padre, como un misterio oculto (18:1-16)... El Todo tiene necesidad (del Padre) porque El retuvo en sí mismo la perfección de ellos que El no había otorgado al Todo (18:35-38)... El retuvo la perfección de ellos en sí mismo, otorgándosela (más tarde) para que volvieran a Su lado y Le conocieran por medio de un conocimiento único en perfección (19:3-7)... Porque ¿de qué tenía necesidad el Todo sino del conocimiento del Padre? (19:15-17)... Puesto que la perfección del Todo está en el Padre, el Todo debe ascender de nuevo hacia El (21:8-11)... Ellos se habían extraviado (de su sitio) cuando recibieron al Error por la profundidad de Aquel que circunda todos los espacios... Era una maravilla que estuvieran en el Padre y no Lo conocieran y que pudieran escapar por su propia voluntad porque no podían comprender ni conocer a Aquel en cuyo interior se encontraban (22:23-33)...Ese es el Conocimiento de este Libro viviente que

Él reveló finalmente a los eones (22:37-23:1)... (El Padre) revela lo que de Sí Mismo estaba oculto (lo que de Sí Mismo estaba oculto era Su Hijo), de modo que, por la compasión del Padre, los eones pueden conocerlo y abandonar su dura búsqueda del Padre, reposando en El, sabiendo que el reposo consiste en esto: después de haber subsanado la Deficiencia, El (¿el Hijo?) abolió la Forma *(schéma).* Su Forma (la de la Deficiencia) es el Cosmos *(kósmos),* al cual El (¿el Hijo?) ha sido sometido (24:11-24)... Puesto que la Deficiencia nació porque ellos no conocían al Padre, por eso, cuando lleguen a conocer al Padre, la Deficiencia dejará de existir en ese mismo instante. Igual que la ignorancia de una persona, en el momento en que conoce, se disuelve espontáneamente; igual que la oscuridad se disuelve ante la aparición de la luz, así también la Deficiencia se disuelve ante la llegada de la Perfección. Sin duda, a partir de ese momento la Forma dejará de ser aparente y se disolverá, fundiéndose con la Unidad... en el momento en que la Unidad perfeccione los Espacios´(= ¿eones?). (Así también)[269] por medio de la Unidad cada cual se reunirá de nuevo consigo mismo. Por medio del conocimiento se purificará a sí mismo de la diversidad y buscará la Unidad, asimilando (devorando) la Materia en su interior como una llama, la Oscuridad por la Luz, y la muerte por la Vida (24:28-25: 19).

Este es, por tanto, el relato del comienzo de las cosas, tal y como aparece en nuestro escrito, y la explicación que sustenta la esperanza que dotará de sentido y de resolución a la proposición condensada en la «fórmula». Sin embargo, ¿es este relato, destinado a servir de soporte a una proposición de otro modo ininteligible, inteligible tal y como lo vemos? La respuesta, creo, debe ser un «No»: sin duda sugerente e interesante, el texto bosqueja un mundo de significado que, de no ser con ayuda externa, se escapa a nuestra comprensión. Por supuesto, debemos intentar olvidar todo lo que sabemos del mito valentiniano por otras fuentes y prestar atención exclusivamente al lenguaje del texto. Ahora bien, ¿qué es lo que un lector no iniciado puede pensar cuando se le dice que la Angustia se hizo densa como una niebla, que el Error elaboró «su propia materia» en el Vacío, que «ello» moldeó una forma, produjo obras, se enfadó, etc.; cuando se le dice que el Olvido vino a existir «por» la Profundidad del Padre, o que la Deficiencia tiene una «forma» y se «di-

suelve» con la llegada de la Perfección, cuando «ellos» conocen al Padre?

Los escasos elementos explicativos de este críptico lenguaje que el texto pueda aportar se pierden casi inadvertidamente por el camino, y los descubrimos tan avanzada la lectura que debemos leerlo de atrás hacia delante para encontrar alguna señal. De este modo, aprendemos finalmente que son «los eones» los que Le buscan, los que carecen de conocimiento y los que esperan obtener un conocimiento de El. No obstante, obtenemos esta información en la página 22, cuando, por primera vez, se utiliza el sustantivo después de que en todos los enunciados previos, desde la página 18 en adelante, se hubiera utilizado el pronombre «ellos»[270], sin ningún tipo de explicación; un sustantivo que a su vez se ve reemplazado por la expresión «el Todo», con la cual el relato daba comienzo en la página 17. Si nos atenemos a la información dada por el Evangelio de la Verdad, quizá no habríamos podido saber hasta entonces que «el Todo» no es el mundo, y que «ellos» no son personas, sino que ambas expresiones se refieren al Pleroma de los divinos eones que anteceden a la creación. O, por dar otro ejemplo, en la página 24, nos encontramos por fin con la palabra clave *kósmos*, que desvela de forma retroactiva el significado de una multitud de términos anteriores que no cuentan con referencias cosmológicas: ya que se dice que el Cosmos es la «forma» *(schéma)* de la Deficiencia, podríamos equiparar a la Deficiencia con el Olvido de la página 18 (puesto que ocupa el lugar de aquélla en la fórmula), el Olvido se relaciona a su vez con el Error *(pláne)* y con su «formación» *(plásma),* éste a su vez con la Angustia y el Terror, éstos de nuevo con la Ignorancia, y así toda la sucesión de conceptos aparentemente psicológicos y humanos, a través de los cuales se desarrolla el misterioso relato, ve legitimado casi por accidente su significado cósmico, que hasta entonces el lector no iniciado podía como mucho adivinar. Aun así, este lector se sentirá todavía perdido para retratar, de manera concreta, abstracciones de la mente y emociones como actores que interpretan papeles cosmogónicos. Cuando ni siquiera se menciona a los *dramatis personae* principales como Sophía y el demiurgo, el relato resulta elíptico y lleno de alusiones. Incluso esas raras señales orientativas que pudimos distinguir en el texto no son señales en absoluto, el desenlace no es el que el lector estaba esperando. Evidentemente, se espera que el lector haya sabido esto todo el tiempo, ya que los términos en cuestión aparecen cuando ya resultan obvios.

En otras palabras, el lector al cual estaba destinado el Evangelio de la

Verdad debía sentirse en terreno conocido al encontrarse en nuestro texto, de manera abrupta, con términos opacos como Angustia, Terror, etc., una familiaridad anterior al conocimiento de alguna versión completa[271] del mito valentiniano que le permitía leer los pasajes del Evangelio de la Verdad como simple repetición condensada de una doctrina muy conocida.

Ahora bien, este hallazgo tiene cierta importancia a la hora de hacer una valoración justa de nuestro documento. En primer lugar, significa que no es un tratado sistemático o doctrinal, lo que resulta obvio si consideramos su estilo homilético general. En segundo lugar, es esotérico, se dirige a iniciados: puede por tanto, en sus partes doctrinales, usar palabras codificadas, cada una de las cuales sería una abstracción con un espectro en cierta medida indefinido que cubriría las entidades míticas concretas[272]. Por último, el cuadro resumido que ofrece del «sistema» (sin hacer mención a Sophía y al demiurgo, o al número y a los nombres de los eones, etc.) no justifica la deducción de un estadio incipiente todavía no desarrollado, por así decir embrionario, de esa especulación[273]. Más bien representa un simbolismo de segundo grado. No obstante, resulta muy esclarecedor que el significado interno de la doctrina *pudiera* expresarse —al menos para «los conocedores»— en forma de abstracción a partir de la pródiga variedad de personajes con la que había sido representada en su estadio mitológico. Y aquí encontramos la respuesta a la cuestión: ¿qué es lo que el Evangelio de la Verdad aporta a nuestro conocimiento de la teoría valentiniana?

En el terreno de la especulación universal —mi sola preocupación en este punto—, el Evangelio de la Verdad puede o no añadir una nueva variante de la doctrina valentiniana a las distintas versiones que conocemos por medio del testimonio patrístico: cualquier reconstrucción de ésta hecha a partir de los escasos datos aportados por el lenguaje del texto debe considerarse una hipótesis; no así la concordancia que existe entre forma y espíritu con el *eidos* de la especulación valentiniana. En este respecto, el Evangelio de la Verdad resulta extremadamente valioso por la *comprensión* de la especulación, mucho más documentada en informes anteriores. Porque los pasajes especulativos del Evangelio de la Verdad no son un mero resumen o un compendio de una versión más completa: por medio de su contracción simbólica, estos pasajes resaltan la esencia de la doctrina, separada de sus múltiples accesorios mitológicos y reducida a su nú-

cleo filosòfico. De este modo, igual que el Evangelio de la Verdad sólo puede ser leído con la ayuda del mito detallado, esta lectura otorga al mito una trasparencia con relación a su significado espiritual básico, un significado que la densidad de su imaginería sensual y necesariamente equívoca desdibuja de alguna manera. De esta manera, el Evangelio de la Verdad actúa como una transcripción pneumática del mito simbólico. Y lo que sin duda tiene un valor inestimable: desde su descubrimiento, creemos conocer lo que los mismos valentinianos consideraban la esencia de su doctrina, y que la esencia de esa esencia era la proposición expresada por la «fórmula».

Esa fórmula nos era ya conocida (si bien no como fórmula) gracias al famoso pasaje de Ireneo que citamos con anterioridad. Aunque Ireneo no le otorga un valor especial: el pasaje aparece al final de sus densos informes sobre la doctrina valentiniana, entre una información adicional que se incluye (o, en mi opinión, sigue[274]) en los capítulos que tratan sobre la herejía marcosiana, que algunos estudiosos consideran variante peculiar de una rama específica del árbol valentiniano y no central al valentinismo. No obstante, el pasaje y su significado intrínseco cautivaron durante largo tiempo a los estudiosos del gnosticismo[275]. De manera inesperada, esta fascinación se ha visto confirmada por un testimonio de extraordinaria autenticidad, ya que el Evangelio de la Verdad (cuya autoridad entre los valentinianos debió de ser grande, si es que se trata del Evangelio de la Verdad mencionado por Ireneo) no hace sino declarar, por medio de muchas palabras, que la verdad que se condensa en la «fórmula» es: ¡el evangelio de la verdad! Sólo por el uso repetitivo de la fórmula en nuestro texto averiguamos que la frase en cuestión tenía el valor de una fórmula; por Ireneo sabemos que ésta era utilizada por los valentinianos, y sólo los valentinianos podían utilizarla legítimamente, porque sólo la especulación valentiniana podía proporcionar un contexto válido. Para entender esto, el lector debe recordar la caracterización general del «principio especulativo del valentinismo» que aparece al comienzo del capítulo 8 (págs. 201-203), y que termina con la exposición de lo que allí llamo «la ecuación pneumática», esto es que el acontecimiento individual humano del *conocimiento* pneumático es el equivalente inverso del acontecimiento precósmico universal de la *ignorancia* divina —por su efecto redentor, pertenecientes al mismo orden ontològico—,y que, por tanto, la realización del conocimiento en la persona es al mismo tiempo un acto

en el ámbito universal del ser. La «fórmula» es precisamente una expresión resumida de la ecuación pneumática, que de este modo es el Evangelio de la Verdad.

Addendum

En el capítulo precedente, que fue añadido a este libro en su segunda edición de 1963, utilicé la numeración de J. Doresse para los escritos de Nag Hammadi. Esta, igual que la distinta numeración utilizada por H.- Ch. Puech, ha sido mientras tanto sustituida por la de Martin Krause, numeración que se basa en un inventario detallado de los trece códices[276]. En la numeración de Krause, los números romanos hacen referencia al códice (según la ordenación adoptada por el Museo Copto de El Cairo), y a continuación los números arábigos indican cada uno de los tratados de cada códice a partir del número 1. La siguiente relación permitirá al lector transformar la numeración de Doresse —según aparece en mi trabajo— en lo que es ahora el sistema de referencia de uso general.

1 = III,1; 2 = III,2; 4 = III,4; 6 = IV,1; 7 = IV,2; 12 = V,5;
19 = IX,3; 27 = VII,1 y 2; 36 = II,1; 39 = II,4; 40 = II,5

El inventario completo contabiliza ahora cincuenta y tres o más tratados (contra los cuarenta y nueve de Doresse y Puech), sobre un número original estimado en 1.350 páginas o más, de las cuales se han conservado 1.130 (más algunos fragmentos). El avance llevado a cabo en el estudio y la publicación de este vasto material desde la redacción del capítulo precedente queda reflejado, hasta cierto punto, en la Bibliografía suplementaria (pág. 401-ss.), que fue preparada para la tercera edición de este trabajo.

13. Epílogo: Gnosticismo, existencialismo y nihilismo

Mi propósito al abordar este capítulo es ensayar una comparación experimental entre dos movimientos, posiciones o sistemas de pensamiento, muy distantes entre sí en tiempo y espacio, y aparentemente sin relación a primera vista: uno, de nuestro tiempo, conceptual, sofisticado y eminentemente «moderno» en algo más que un sentido cronológico; el otro, perteneciente a un pasado nebuloso, mitológico, incompleto —una rareza, incluso en su tiempo— y nunca aceptado en la respetable compañía de nuestra tradición filosófica. Mi argumento defiende que ambos poseen algo en común, y que este «algo» es tan importante que su elaboración, en la que se analizarán tanto sus similitudes como sus diferencias, podría arrojar sobre ambos una luz recíproca.

Al decir «recíproca», admito lo alambicado del procedimiento. Mi propia experiencia puede ilustrar lo que quiero decir. Cuando, hace muchos años, me interesé por primera vez por el estudio del gnosticismo, descubrí que los puntos de vista, la óptica por así decir, que había adquirido en la escuela de Heidegger, me permitía ver aspectos del pensamiento gnóstico que habían pasado antes desapercibidos; mi sorpresa aumentó al descubrir la familiaridad cada vez mayor que sentía ante algo que en apariencia era totalmente extraño. Al mirar atrás, me siento inclinado a creer que fue la emoción de esta afinidad oscuramente sentída la que me tentó a introducirme en el laberinto gnóstico. Después, tras una larga estancia en aquellas tierras distantes, regresé a mi propio territorio, la escena filosófica contemporánea, y me di cuenta de que lo que había aprendido allí me ayudaba a comprender mejor la orilla de la cual había partido. El prolongado contacto con el antiguo nihilismo demostró ser —al menos para mí— una ayuda para comprender y situar el significado del nihilismo moderno: de la misma manera que, inicialmente, este último me había ayudado a desentrañar a su oscuro pariente del pasado. Lo que sucedió fue que el existencialismo, que me había facilitado los

medios para llevar a cabo un análisis histórico, acabó implicado en los resultados de este análisis. La forma en que sus categorías se adaptaban a este asunto particular era algo que debía examinarse; encajaban como hechas a medida: *¿estaban* en realidad hechas a medida? Al principio, me pareció que esta idoneidad era una simple señal de su supuesta validez general, lo cual aseguraría su utilidad para la interpretación de cualquier «existencia» humana. Más tarde, sin embargo, me pareció que la aplicabilidad de las categorías en el ejemplo dado podía deberse más bien al tipo de «existencia» de ambas partes: la que había facilitado las categorías y la que tan bien había respondido a éstas.

Era un adepto que se creía en posesión de una llave capaz de abrir todas las puertas: me acerqué hasta la puerta concreta, probé la llave, y hete aquí que la llave entraba en la cerradura y que la puerta se abría de par en par. De modo que la llave había demostrado su valor. Sólo más tarde, cuando la idea de una llave universal había dejado de servirme, comencé a pensar en la razón por la cual ésta había funcionado tan bien en el primer caso. ¿Había utilizado el tipo correcto de llave en el tipo correcto de cerradura? Y si era así, *¿qué* existía entre el existencialismo y el gnosticismo que hacía que este último se abriera al primer roce con el primero? Con este cambio de enfoque, las soluciones del primero se convertían en preguntas del segundo, cuando en un principio habían parecido simples confirmaciones de su poder general.

Así, el encuentro de los dos comenzó como el encuentro de un método con un tema y terminó como un recordatorio de que el existencialismo, que defiende ser la explicación de los principios de la existencia humana como tal, es la filosofía de una situación particular, predestinada históricamente, de la existencia humana: una situación análoga (aunque diferente en otros respectos) había producido una respuesta análoga en el pasado. El objeto se convirtió en demostración práctica tanto de la contingencia como de la necesidad de la experiencia nihilista. La cuestión planteada por el existencialismo no pierde por ello seriedad, pero la comprensión de la situación que refleja y en la cual se encuentra confinada la validez de algunas de sus ideas más profundas hace que se gane en perspectiva.

En otras palabras, las funciones hermenéuticas se vuelven inversas y recíprocas —la cerradura encaja en la llave y la llave en la cerradura- ;el «existencialista» que lee sobre el gnosticismo,justificado por su éxito her-

menéutico, solicita, como complemento natural, una lectura «gnóstica» del existencialismo.

Hace más de dos generaciones Nietzsche dijo que el nihilismo, «éste, el más misterioso de los invitados», «está ante la puerta»[277]. Mientras tanto, el invitado ha pasado dentro, ha dejado de ser un invitado, y, en cuanto a filosofía se refiere, el existencialismo intenta vivir con él. Vivir en semejante compañía supone vivir en crisis. El inicio de la crisis se remonta al siglo XVII, cuando toma forma la situación espiritual del hombre moderno.

Entre los rasgos que determinan esta situación se encuentra uno que Pascal fue el primero en afrontar, con sus temibles implicaciones, y en exponer con toda la fuerza de su elocuencia: la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna. «Inmerso en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me desconocen, me siento asustado»[278]. «Que me desconocen»: más que la intimidatoria infinitud de los espacios cósmicos y de los tiempos, más que la desproporción cuantitativa, la insignificancia del hombre como magnitud en esta vastedad, es el «silencio», es decir, la indiferencia de este universo ante las aspiraciones humanas —el desconocimiento de las cosas humanas por parte de aquello en lo cual todas las cosas humanas tristemente suceden— es lo que constituye la extrema soledad del hombre ante la suma de las cosas.

Como parte de esta suma, como ejemplo de la naturaleza, el hombre es sólo una caña, susceptible de ser aplastada en cualquier momento por las fuerzas de un universo ciego e inmenso en el cual su existencia no es sino un particular accidente ciego, no menos ciego de lo que lo sería su destrucción. Como caña pensante, sin embargo, el hombre no forma parte de la suma, no pertenece a ésta, sino que es radicalmente diferente, inconmensurable: puesto que la *res extensa* no piensa, según Descartes, y la naturaleza no es sino *res extensa:* cuerpo, materia y magnitud externa. Si la materia aplasta la caña, lo hace inconscientemente, mientras que la caña —el hombre—, incluso cuando es aplastado, es consciente de ser aplastado[279]. Sólo él piensa en el mundo, no por ser parte de la naturaleza sino a pesar de ello. Al dejar el hombre de compartir un significado con la naturaleza, y limitarse, a través de su cuerpo, a participar en su determinación mecánica, la naturaleza deja de compartir con el hombre sus preocupaciones internas. De este modo, aquello por lo cual el hombre es superior a toda la naturaleza, lo que lo distingue, la mente, abandona la

integración superior de su ser en la totalidad de los seres, y, por el contrario, señala el abismo insondable que le separa del resto de la existencia. Separado de la comunidad de ser en una totalidad, su consciencia no hace sino convertirlo en un extraño en el mundo, y en cada uno de sus actos de verdadera reflexión nos habla de este desolado extrañamiento.

Tal es la condición humana. Ha desaparecido el *cosmos* con cuyo *logos* inmanente puedo sentir afinidad, ha desaparecido el orden de la totalidad en el cual el hombre tiene su sitio. Ese sitio aparece ahora como un claro y brutal accidente. «Me siento asustado y sorprendido», continúa Pascal, «al encontrarme aquí en vez de allí; porque no hay razón que justifique el aquí en vez del allí, el ahora en vez del entonces». Siempre había habido una razón para justificar el «aquí», y eso había sido así mientras el hombre consideró el cosmos como la casa natural del hombre, es decir, mientras el mundo se consideró como «cosmos». Pero Pascal habla de «este remoto rincón de la naturaleza» en el cual el hombre debería «verse a sí mismo perdido», de «la pequeña celda en la cual se encuentra alojado, quiero decir el universo (visible)»[280]. La contingencia total de nuestra existencia en este esquema priva al esquema de cualquier sentido humano como marco posible de referencia para la comprensión de nosotros mismos.

Pero hay algo más que simple sensación de pérdida, abandono y temor en esta situación. La indiferencia de la naturaleza significa también que la naturaleza no tiene referencia de límites. Con la expulsión de la teología del sistema de las causas naturales, la naturaleza, carente también ella de propósitos, dejó de sancionar posibles propósitos humanos. Un universo sin jerarquía intrínseca del ser, como el universo copernicano, deja a los valores sin soporte ontologico, y en él el «yo» se concentra en sí mismo en busca de significado y valor. El significado deja de encontrarse y «se otorga». Los valores dejan de ser contemplados en la visión de una realidad objetiva, y aparecen como 1ogros de la valoración. Función de la voluntad, la finalidad es sólo mi propia creación. La voluntad reemplaza a la visión; la temporalidad del acto borra la eternidad de lo «bueno en sí mismo». Esta es la fase nietzscheana de la situación en la cual aflora el nihilismo europeo. El hombre está ahora solo consigo mismo.

El mundo: puerta muda y fría
abierta a mil desiertos.

Quien perdió lo que tú perdiste
en parte alguna se detiene.(Trad.de Virginia Careaga
y Txaro Santoro, Hiperión, Madrid 1998[6])

Así escribía Nietzsche en su poema *Vereinsamt* (Solitario), que terminaba con el verso «¡Infeliz aquel que de patria carece!».

El universo de Pascal, es cierto, era todavía un universo creado por Dios, y el hombre solitario, despojado de todo sostén mundano, aún podía elevar su corazón hacia un Dios trasmundano. Pero este dios es esencialmente un Dios desconocido, un *ágnostos theós*, y no resulta discernible en la evidencia de su creación. El universo no revela el propósito del creador por medio del modelo de su orden, tampoco revela su bondad por medio de la abundancia de cosas creadas, ni su sabiduría por la adaptación de esas cosas, ni su perfección por la belleza del conjunto; el universo sólo revela su poder por medio de su magnitud, de su inmensidad espacial y temporal. Porque la extensión, o lo cuantitativo, es el atributo esencial que le queda al mundo, y, por tanto, si el mundo tiene algo divino que comunicar, lo comunicará a través de esta propiedad: y lo que la magnitud puede comunicar es poder[281]. No obstante, un mundo reducido a una mera manifestación de poder sólo admite —una vez que la referencia trascendente se ha perdido y que el hombre se encuentra solo con éste y consigo mismo— una relación de poder, es decir, de poderío. La contingencia del hombre, de su existir aquí y ahora, es todavía con Pascal una contingencia relacionada con la voluntad de Dios; pero esa voluntad, que me ha traído «a este remoto rincón de la naturaleza», es inescrutable, y el «porqué» de mi existencia carece de respuesta tanto como el existencialismo más ateo. El *deus absconditus*, del cual sólo la voluntad y el poder pueden predicar, deja tras de sí, como un legado, después de abandonar la escena, al *homo absconditus*, un concepto del hombre sólo caracterizado por la voluntad y el poder: la voluntad para conseguir el poder, la voluntad de la voluntad. Para una voluntad como ésa incluso la naturaleza indiferente es más una ocasión para su ejercicio que un objeto verdadero[282].

El asunto que particularmente interesa a los propósitos de esta discusión es que en el fondo de esa situación metafísica que ha dado pábulo al existencialismo moderno y a sus implicaciones nihilistas se encuentre un cambio en la visión de la naturaleza, es decir, en el medio cósmico del

hombre. No obstante, si esto fuera así, si la esencia del existencialismo consistiera en cierto dualismo, en una separación entre el hombre y el mundo, en la pérdida de la idea de un *cosmos* afín —en resumen, en un acosmicismo antropológico—, entonces la ciencia física moderna no sería la única capaz de crear una condición semejante. Un nihilismo cósmico como ése, engendrado por unas circunstancias históricas cualesquiera, sería la condición para que algunos de los rasgos característicos del existencialismo se desarrollasen. Averiguar hasta qué punto éste es el caso ante el cual nos encontramos serviría para cuantificar la importancia que atribuimos al elemento descrito en la postura existencialista.

Existe una situación, y sólo una que yo conozca en la historia del hombre occidental, en la cual esa condición —en un nivel no afectado por nada que se parezca al pensamiento científico moderno— ha sido comprendida y vivida con toda la vehemencia de un acontecimiento catastrófico. Dicha situación fue la del movimiento gnóstico, o la de los más radicales entre los distintos movimientos y enseñanzas gnósticos, que proliferaron en los primeros tres siglos, profundamente agitados, de la era cristiana, en el mundo helenístico del Imperio romano y más allá de sus fronteras orientales. De ellos, por tanto, quizá podamos aprender algo sobre ese tema perturbador que es el nihilismo. Es mi deseo poner ante el lector todas las pruebas que sea posible ofrecer en el breve espacio de un capítulo, y hacerlo con toda la reserva que el experimento de una comparación exige.

La existencia de una afinidad o de una analogía como la que aquí se plantea a través de los años, no debería sorprender si recordamos que en más de un respecto la situación cultural del mundo grecorromano de los primeros siglos cristianos muestra profundos paralelismos con la situación moderna. Spengler llegó a declarar las dos épocas «contemporáneas», por ser fases idénticas en el ciclo de la vida de sus culturas respectivas. En este sentido analógico, nosotros estaríamos ahora viviendo en el período de los primeros césares. Sea como fuere, hay algo más que coincidencia en el hecho de que nos reconozcamos en tantas facetas de la Antigüedad postclásica, muchas más, sin duda, que de la Antigüedad clásica. El gnosticismo es una de esas facetas, y el reconocimiento aquí, difícil por la rareza de los símbolos, se produce con la sorpresa de lo inesperado, especialmente para el que sabe algo del gnosticismo,ya que la generosidad de

su fantasía metafísica parece entenderse mal con la austera desilusión del existencialismo, como su carácter religioso en general con el ateo, esencia fundamentalmente «postcristiana» por la cual Nietzsche identificó al nihilismo moderno. Sin embargo, una comparación puede proporcionar algunos resultados interesantes.

El movimiento gnóstico —y así debemos llamarlo— fue un fenómeno muy difundido en los críticos siglos que hemos mencionado, un movimiento que, como el cristianismo, se alimentó del impulso de una circuns tancia humana generalizada, que por tanto eclosionaba en muchos lugares, bajo muchas formas y en muchas lenguas diferentes. Entre las características de este movimiento debemos resaltar la posición dualista radical que subyace a la actitud gnóstica en su conjunto y que unifica sus muy diversas expresiones, más o menos sistemáticas. La diversidad de las doctrinas dualistas formuladas se apoyan en este principio humano de una experiencia del yo y del mundo profundamente sentida. El dualismo se establece entre el hombre y el mundo, y a la vez, entre el mundo y Dios. No se trata de una dualidad de términos complementarios sino de una dualidad de términos contrarios; y se trata de una sola: porque la dualidad entre el hombre y el mundo refleja, en el plano de la experiencia, la dualidad que existe entre el mundo y Dios, y se deriva de ésta, que es su fundamento lógico. También se puede sostener a la inversa, que la doctrina trascendente de un dualismo mundo-Dios surge de la experiencia inmanente a una desunión entre el hombre y el mundo, y que ésta es su fundamento psicológico. En esta configuración de tres términos —hombre, mundo, Dios—, el hombre y Dios están unidos en contraposición al mundo, pero, de hecho y a pesar de esta unión esencial, se encuentran separados precisamente por el mundo. Para el gnóstico, este hecho constituye el conocimiento revelado y determina la escatología gnóstica: *nosotros* podemos ver en ello la proyección de su experiencia básica, que creó de este modo su propia verdad reveladora. El sentimiento de una desunión absoluta entre el hombre y el lugar en el que se encuentra albergado, el mundo, sería por tanto un sentimiento fundamental. Este sentimiento es el que se explica en forma de doctrina objetiva. En su aspecto teológico, esta doctrina establece que el Divino es un extraño para el mundo y no participa ni tiene repercusión en el universo físico; que el verdadero dios, estrictamente trasmundano, no es revelado, ni siquiera apuntado por el mundo, y que por tanto es el Desconocido, el Otro en

términos absolutos, imposible de conocer por medio de analogías mundanas. En consecuencia, en su aspecto cosmológico establece que el mundo es la creación no de Dios sino de algún principio inferior cuya ley ejecuta; y, en su aspecto antropológico, que el yo interno del hombre, el *pneüma* («espíritu» en contraste con «alma» = *psyché)* no es parte del mundo, de la creación y el dominio de la naturaleza, sino que es, dentro de ese mundo, tan absolutamente trascendente y desconocido por todas las categorías mundanas como lo es su equivalente trasmundano, el Dios desconocido del exterior.

El hecho de que el mundo es creado por algún agente personal es una idea que los sistemas mitológicos asumen por regla general, si bien en algunos un impulso oscuro necesario e impersonal parece operar en su génesis. No obstante, el hombre no debe lealtad a quienquiera que haya creado el mundo, ni tampoco respeto a su obra. Aunque incomprensiblemente abarque al hombre, esta obra no le sirve de orientación, como tampoco pueden orientarle su proclamado deseo o su voluntad. Puesto que el verdadero Dios no puede ser el creador de aquello con relación a lo cual la mismidad se siente absolutamente extraña, la naturaleza se limita a manifestar su demiurgo inferior: como un poder que aparece muy por encima del Dios Supremo, por encima del cual incluso el hombre puede mirar hacia abajo desde la altura de su espíritu afín a dios, esta perversión del Divino sólo ha conservado de éste el poder para actuar, pero para actuar ciegamente, sin conocimiento o benevolencia. De este modo el demiurgo creó el mundo a partir de la ignorancia o la pasión.

Así, el mundo es el producto, la encarnación incluso, de lo negativo del *conocimiento.* Lo que el mundo revela es una fuerza que desconoce la luz, maligna por tanto, y procedente del espíritu del poder agresivo, de la voluntad de gobernar y someter. La inconsciencia de esta voluntad es el espíritu del mundo, que no guarda ninguna relación con la comprensión y el amor. Las leyes del universo son las leyes de esta regla, y no de la sabiduría divina. El *poder* se convierte así en el aspecto principal del cosmos, y su esencia interior es la ignorancia (agnosia). Como contrapartida, la esencia del hombre es el conocimiento —conocimiento de sí y de Dios —, y este hecho determina su situación como la situación del conocimiento potencial en medio del desconocimiento, o la de la luz en medio de la oscuridad, relación que se encuentra en el fondo de su condición de extraño, carente de compañía en la oscura vastedad del universo.

Ese universo no goza de la venerabilidad del *cosmos* griego, y es merecedor de numerosas expresiones peyorativas, como «estos elementos miserables» *(paupertina haec elementa)* o «esta diminuta célula del Creador» *(haec cellula creatoris)*[283]. Sin embargo, el universo es todavía *cosmos,* un orden, si bien un orden vengativo, extraño a las aspiraciones del hombre. Su reconocimiento se compone de miedo y de falta de respeto, de temor y de desafío. La imperfección de la naturaleza no consiste en una deficiencia de orden, sino en su presencia excesiva. Lejos de ser caos, la creación del demiurgo, a pesar de su desconocimiento de la luz, es todavía un sistema de ley. Pero la ley cósmica, adorada una vez como expresión de una razón con la cual la razón del hombre podía comunicarse en el acto de la cognición, es ahora vista sólo en su aspecto de coacción que interfiere en la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos, que fue identificado con la providencia, es reemplazado por la *heimarméne,* opresivo destino cósmico.

Este *fatum* es dispensado por los planetas, o por las estrellas en general, exponentes personificados de la ley rígida y hostil del universo. El cambio en el contenido emotivo del término *kósmos* queda reflejado en la depreciación de la parte del mundo visible que en otro tiempo se consideró más divina: las esferas celestes. El cielo estrellado —desde Pitágoras, para los griegos la encarnación más pura de la razón en el universo sensible, y garante de esta armonía— miraba ahora al hombre de frente, con la mirada fija de un poder y una necesidad extraños. Las estrellas, tan poderosas como antes, dejan de ser afines al hombre y se convierten en tiranas: se temen pero también se desprecian, porque son inferiores al hombre. «Esas gentes (dice Plotino, indignado, sobre los gnósticos) que designan con el nombre de hermanos a los hombres más viles, juzgan indigno dar este nombre al sol, a los astros del cielo y al alma del mundo; ¡tan ciega se muestra su lengua!» *(Enn.* II.9.18). ¿Quién es más moderno, podríamos preguntarnos, Plotino o los gnósticos? «Convendría (dice en otro lugar) que mirasen a los seres primeros y que abandonasen de una vez su tono pavoroso respecto a los peligros del alma en las esferas del mundo... Si los hombres tienen más valor que el resto de los animales, mucho más valor que ellos tienen todavía los cuerpos del cielo, ya que se encuentran en el universo no en condición de tiranos, sino para procurarle orden y dignidad» (*ibid*. 13). Ya hemos visto qué pensaban los gnósticos sobre esta ley. No tiene nada de providencial y es enemiga de

la libertad del hombre. Bajo este cielo despiadado, que ha dejado de inspirar una confianza venerable, el hombre cobra conciencia de su total abandono. Cercado, sometido a su poder, y sin embargo superior a éste por la nobleza de su alma, el hombre se sabe no tanto parte del sistema que lo envuelve sino inexplicablemente situado en dicho sistema, expuesto a él.

E igual que en el caso de Pascal, tiene miedo. La otredad solitaria, producto del descubrimiento de este abandono, surge en el sentimiento del temor. El temor como respuesta del alma a su ser en el mundo es un tema recurrente en la literatura gnostica. Se trata de la reacción del yo ante el descubrimiento de su situación, en sí misma un elemento de ese descubrimiento, ya que marca el despertar del yo interior del sueño o de la borrachera del mundo. Puesto que el poder de los espíritus de los astros, o del cosmos en general, no es el temor meramente externo de la coacción física sino, más propiamente, el temor interno de la alienación y del autoextrañamiento. Al cobrar conciencia de sí mismo, el yo también descubre que éste no le pertenece realmente, y que más bien es el involuntario ejecutor de los designios cósmicos. El conocimiento, la *gnosis,* puede liberar al hombre de esta esclavitud; pero, puesto que el *cosmos* es contrario a la vida y al espíritu, el conocimiento salvador no puede aspirar a la integración en la totalidad cósmica y al acuerdo con sus leyes, como hizo la sabiduría estoica, que buscó la libertad en el consentimiento consciente dado a la necesidad, plena de significado, de la totalidad. Por el contrario, para los gnósticos, el hombre debe profundizar en su alienación con respecto al mundo si quiere obtener la liberación del yo interior, una tarea sólo realizable de este modo. Es el mundo (no la alienación con respecto al mundo) el que debe ser superado; y un mundo degradado a la posición de sistema de poder sólo puede ser superado por medio del poder. La superación aquí, por supuesto, no es sino una cuestión de poderío tecnológico. El poder del mundo es superado, por una parte, por medio del poder del Salvador, que se introduce, desde el exterior, en el sistema cerrado de éste, y, por otra, por medio del poder del «conocimiento» traído por dicho Salvador, el cual, como arma mágica, vence a la fuerza de los planetas y abre para el alma un camino a través de sus obstáculos. A pesar de la gran diferencia que existe entre esta lucha de poder y la relación de poder del hombre moderno con la causalidad del mundo, existe una similitud ontològica en el hecho formal de que el combate del poder con

el poder sea la única relación posible con la totalidad de la naturaleza que le queda al hombre en ambos casos.

Antes de ir más lejos, detengámonos para pensar en lo que aquí ha sucedido con la vieja idea del *cosmos* entendido como totalidad ordenada de forma divina. Sin duda, nada remotamente comparable a la ciencia física moderna tuvo que ver en esta pérdida de valor catastrófica o en este desnudamiento espiritual del universo. No necesitamos más que observar cómo este universo sufrió una profunda demonización en el período gnóstico. No obstante, esta realidad, junto con la trascendencia del yo acósmico, produjo curiosas analogías con algunos fenómenos que el existencialismo muestra en un escenario moderno muy diferente. Si no fueron la tecnología y la ciencia, ¿cuál fue la causa del final de la devoción cósmica de la civilización clásica, sobre la cual los grupos implicados construyeron una parte tan importante de su ética?

La respuesta es sin duda compleja, pero al menos es posible señalar alguno de sus aspectos. Nos encontramos frente al repudio de la doctrina clásica del «todo y las partes», un repudio cuyas razones debemos buscar en parte en la esfera política y social. En la doctrina de la ontología clásica —según la cual el todo es anterior a las partes, es mejor que las partes, y es la causa de que las partes sean, de donde extraen el significado de su existencia—, este axioma reverenciado durante largo tiempo había perdido el fundamento social de su validez. El ejemplo vivo de un todo semejante había sido la *polis* clásica... [Para el resto de esta parte del ensayo original, el lector deberá remitirse a las págs. 267- 269 del presente volumen que es casi una copia exacta de ésta. Retomo el hilo con la frase de la pág. 269]... las nuevas masas atomizadas del Imperio, que nunca habían compartido esa noble tradición, podían reaccionar de manera muy diferente ante una situación donde se encontraron envueltas pasivamente: una situación en la cual la parte era insignificante para el todo, y el todo extraño para las partes. La aspiración del ente individual gnóstico no era «hacer un papel» en este todo, sino, en lenguaje existencialista, «existir de manera auténtica». La ley del imperio, a la cual se encontraba sometido, era un designio divino de fuerza externa e inaccesible; y, para él, la ley del universo, el destino cósmico, del cual el estado del mundo era el ejecutor terrenal, asumía el mismo carácter. El mismo concepto de ley era contemplado en todos

sus aspectos: como ley natural, como ley política y como ley moral.

Esto nos lleva de vuelta a nuestra comparación.

La subversión de la idea de ley, de *nomos*, tiene consecuencias éticas en las cuales la implicación nihilista del acosmicismo gnóstico, y, al mismo tiempo, la analogía con ciertos razonamientos modernos, se vuelven más evidentes incluso de lo que resultan en el aspecto cosmológico. Pienso en el antinomismo gnóstico. Debe concederse desde el comienzo que la negación de todas las normas objetivas de la conducta es argumentada en niveles teóricos profundamente diferentes tanto en el gnosticismo como en el existencialismo, y que lo antinómico del gnosticismo resulta tosco e ingenuo cuando lo comparamos con la sutileza conceptual y la reflexión histórica de su equivalente moderno. En el primer caso, se terminaba con la herencia moral de un milenio de civilización antigua; en el segúndo caso, añadido a esto y como base de la idea de una ley moral, se encuentran dos mil años de metafísica cristiana occidental.

Nietzsche señaló la raíz de la situación nihilista en la frase «Dios ha muerto», con la que hace referencia en un principio al Dios cristiano. Si a los gnósticos se les hubiera pedido que resumieran la base metafísica de su propio nihilismo de forma similar, hubieran dicho solamente «el Dios del cosmos ha muerto»: ha muerto, es decir, como un dios, ha dejado de ser divino para nosotros y, por tanto, de ser norte de nuestras vidas. Aun admitiendo que la catástrofe, en este caso, tiene un alcance menor y es, por tanto, menos irremediable; el vacío que produjo se sintió de manera muy profunda. Para Nietzsche el nihilismo es la devaluación (o «invalidación») de los valores más elevados, y la causa de esta devaluación es «la ***idea*** de que no tenemos ninguna razón para suponer un más allá, o un “en sí mismo” de las cosas, que sea “divino”, que sea moralidad personificada»[284]. Este enunciado, junto con el de la muerte de Dios, confirma el punto de vista de Heidegger según el cual «en el pensamiento de Nietzsche, los nombres Dios y Dios cristiano se utilizan para denotar el mundo trascendental (suprasensible) en general. Dios es el nombre que designa al reino de las ideas y de los ideales» (*Holzwege*[Sendas perdidas],pág. 199). Puesto que cualquier sanción de valores debe inferirse necesariamente de este reino, su desaparición, es decir, la «muerte de Dios», no sólo significa la devaluación de los valores más elevados sino la pérdida de la posibilidad de valores obligatorios como tales. Para citar una vez más la

interpretación que de Nietzsche hace Heidegger, «La frase "Dios ha muerto" significa que el mundo suprasensible carece de fuerza efectiva» (*ibid*. pág. 200).

De forma distinta y bastante paradójica, este enunciado es aplicable también a la postura gnóstica. Por supuesto, es cierto que su extremo dualismo es el opuesto de un abandono de la trascendencia. El Dios trasmundano representa esta trascendencia de la forma más radical. En él el más allá absoluto hace señales que atraviesan las envolventes cortezas cósmicas. Pero esta trascendencia, a diferencia del «mundo inteligible» del platonismo o del señor del mundo del judaismo, no guarda con el mundo sensible una relación positiva; no es la esencia o la causa de éste, sino su negación y supresión. El Dios gnóstico, tan diferente del demiurgo, es el totalmente diferente, el otro, el desconocido. Igual que su equivalente humano interno, el yo acósmico o *pneuma*, cuya naturaleza oculta también se revela a sí misma sólo en la experiencia negativa de la otredad, de la no identificación, y de la indefinible y rechazada libertad, este Dios tiene más de *nihil* que de *ens* en su concepto. Una trascendencia derivada de cualquier relación normativa del mundo es igual a una trascendencia que ha perdido su fuerza efectiva. En otras palabras, para todo lo concerniente a la relación del hombre con la realidad que lo rodea, este Dios oculto es una concepción nihilista: ningún *nomos* emana de él, ninguna ley para la naturaleza y, así, ninguna ley para la actuación humana como parte del orden natural.

Sobre esta base, el argumento antinómico de los gnósticos es tan simple, por ejemplo, como el de Sartre. Ya que lo trascendente es el silencio, argumenta Sartre, puesto que «no hay ningún signo en el mundo», el hombre, el «abandonado» y dejado a sí mismo, reclama su libertad, o, más exactamente, no puede evitar cargar con ella: él «es» esa libertad, no siendo el hombre «sino su propio proyecto», y «todo le está permitido»[285]. El hecho de que esta libertad sea de una naturaleza desesperada, o de que, como tarea ilimitada, inspire más temor que exultación, es un asunto diferente.

Algunas veces, en el razonamiento gnóstico, el argumento antinómico aparece bajo el aspecto de un subjetivismo convencional: [para este pasaje, el lector debe remitirse de nuevo a dos párrafos que aparecen con anterioridad en este libro, en las págs. 291-292, que comienzan «Con respecto a esta idea...» y terminan «...por medio de la frustración individual de sus designios»].

Por lo que se refiere a la aserción de la auténtica libertad del yo, de-

bemos señalar que esta libertad no es un asunto del «alma» *(psyché),* tan determinada por la ley moral como el cuerpo por la ley física, sino que es y de manera absoluta un asunto del «espíritu» *(pneüma),* el núcleo espiritual indefinible de la existencia, la chispa extraña. El alma es parte del orden natural, creado por el demiurgo para envolver al espíritu extraño, y, en la ley normativa, el creador ejerce un control sobre lo que, legítimamente, es suyo. El hombre físico, de esencia natural definible, por ejemplo como animal racional, es todavía un hombre natural, y esta «naturaleza» no puede determinar al yo pneumático más de lo que, en el punto de vista existencialista, cualquier esencia determinante puede entorpecer la existencia libre potenciadora del yo.

Resulta pertinente comparar aquí un argumento de Heidegger. En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger argumenta, contra la clásica definición del Hombre como «animal racional», que esta definición sitúa al hombre dentro de la animalidad, especificada sólo por una *differentia* que se convierte en una cualidad particular dentro de la especie «animal». Esto, discute Heidegger, es situar al hombre en un lugar demasiado bajo[286]. Dejaré a un lado la cuestión de si existe un sofisma verbal implícito en esta argumentación sobre el término «animal» tal como se utilizaba en la acepción clásica[287]. Lo que a nosotros nos importa es el rechazo de cualquier «naturaleza» definible del hombre que pudiera someter su existencia soberana a una esencia predeterminada y, por tanto, hacerle partícipe en un orden de esencias objetivo en la totalidad de la naturaleza. En esta concepción de una existencia transesencial, «que se proyecta libremente a sí misma», encuentro una relación con el concepto gnóstico de la negatividad transfísica del *pneüma.* Lo que no tiene naturaleza no tiene norma. Sólo aquello que pertenece a un orden de naturalezas —ya sea un orden de creación o de formas inteligibles— puede tener una naturaleza. Sólo donde hay un todo hay una ley. En la desaprobatoria visión de los gnósticos esto es aplicable en el caso de la *psyché*, que pertenece al todo cósmico. El hombre físico no puede hacer nada mejor que cumplir con el código de una ley y esforzarse por ser justo, es decir, por «ajustarse» correctamente al orden establecido, y así hacer la parte proporcional que le corresponde en el esquema cósmico. Sin embargo, el *pneumatikós*, el hombre «espiritual», que no pertenece a ningún esquema objetivo, se encuentra por encima de la ley,más allá del

bien y del mal, y es una ley en sí mismo por el poder de su «conocimiento».

Pero ¿en qué consiste este poder, esta cognición que no pertenece al alma sino al espíritu, y en la cual el yo espiritual encuentra su salvación de la esclavitud cósmica? Una famosa fórmula de la escuela valentiniana resume así el contenido de la *gnosis*: «Ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración»[288]. Una verdadera exégesis de esta fórmula programática debería desvelar el mito gnóstico completo. Mi único deseo es hacer aquí unas breves observaciones formales.

En primer lugar, percibimos el agrupamiento dualista de los términos en pares antitéticos, y la tensión escatológica que existe entre ellos, además de su irreversibilidad direccional de pasado a futuro. A continuación, observamos que todos los términos son conceptos no del ser sino del acontecer, del movimiento. El conocimiento es el conocimiento de una historia, en la cual el conocimiento mismo es un acontecimiento crítico. Entre estos términos de movimiento, el que hace referencia a haber «sido arrojados» a algo llama nuestra atención, siendo ésta una idea que nos resulta familiar en la literatura existencialista. Esto nos recuerda al «proyectado a la infinita inmensidad de los espacios» de Pascal, al «haber sido arrojados» del *Geworfenheit* de Heidegger, que era para éste una característica fundamental del *Dasein*, de la experiencia individual de la existencia. El término, hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. En la literatura mandea ésta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo. Esta frase expresa la violencia original que se me ha hecho al obligarme a estar donde estoy y a ser lo que soy, la pasividad de mi forzada aparición en un mundo que no he hecho y cuya ley no es la mía. Sin embargo, la imagen de «arrojar» asigna también un carácter dinámico al todo de la existencia así iniciado. En nuestra fórmula, esta existencia comienza con la imagen de una aceleración hacia un final. Arrojada al mundo, la vida es una especie de trayectoria que se proyecta a sí misma hacia el futuro.

Esto nos lleva a la observación final que me gustaría hacer sobre la fórmula valentiniana: que en sus términos temporales no cabe un *presente* en

cuyo contenido pueda morar el conocimiento, y frenar el empuje que arrastra a la existencia. Existe un pasado y un futuro, un lugar de donde venimos y un lugar hacia el que vamos, y el presente es sólo el momento mismo de la *gnosis*, la peripecia que va de uno a otro en una crisis suprema del ***ahora*** escatológico. No obstante, debemos hacer la siguiente distinción con respecto a todos los paralelismos modernos: en la fórmula gnóstica se entiende que, aunque hayamos sido arrojados a la temporalidad, teníamos un origen en la eternidad, y, por tanto, tenemos también una meta en la eternidad. Esto sitúa al nihilismo cósmico interior del gnosticismo frente a una trayectoria metafísica que está totalmente ausente en su equivalente moderno.

Volviendo una vez más al equivalente moderno, reflexionemos sobre una observación que debe sorprender al atento estudioso del *Sein und Zeit* de Heidegger, ese profundísimo manifiesto de la filosofía existencialista todavía hoy importantísimo. En este libro, Heidegger desarrolla una «ontología fundamental» conforme a los modos en los cuales el yo «existe», es decir, constituye su propio ser en el acto de existir, y con él origina, como correlatos objetivos, los distintos significados del Ser en general. Estos modos quedan explicados en una serie de categorías fundamentales que Heidegger prefiere llamar «existenciales». A diferencia de las «categorías» objetivas de Kant, éstas no articulan estructuras primarias de la realidad sino de la realización, es decir, no estructuras cognitivas de un mundo de objetos dado sino estructuras funcionales del movimiento activo del tiempo interior en virtud del cual se mantiene un «mundo» y se origina el yo como acontecimiento continuo. Los «existenciales» tienen, por tanto, cada uno de ellos y en conjunto, un significado profundamente temporal. La verdadera dimensión de la existencia son categorías de tiempo interno o mental, y articulan esa dimensión en sus tiempos. Siendo éste el caso, los «existenciales» deben mostrar y distribuir entre sí los tres horizontes del tiempo: pasado, presente y futuro.

Ahora bien, si tratamos de ordenar dichos «existenciales» bajo estos tres epígrafes, las categorías de Heidegger de la existencia, nos encontramos con un descubrimiento sorprendente, un descubrimiento que a mí al menos me sorprendió extraordinariamente cuando, al aparecer el libro, intenté esbozar un esquema siguiendo el modelo clásico de una «tabla de categorías».. Se trata del descubrimiento de que la columna que se corresponde con el epígrafe de «presente» permanece prácticamente vacía,

al menos por lo que se refiere a modos de existencia «genuina» o «auténtica». Me apresuro a decir que este enunciado es un resumen exhaustivo y que, de hecho, es mucho lo que se dice sobre el existencial «presente», si bien no como una dimensión independiente por derecho propio. Porque el presente existencialmente «genuino» es el presente de la «situación», que se define de forma absoluta en términos de la *relación* del yo con su «futuro» y su «pasado». Este presente aparece como un destello, por así decir, a la luz de la decisión, cuando el «futuro» proyectado reacciona sobre el «pasado» dado *(Geworfenheit)* y en este encuentro se constituye lo que Heidegger llama el «momento» *(Augenblick):* momento, no duración, es el modo temporal de *este* «presente», una criatura de los otros dos horizontes del tiempo, una función de su dinámica incesante, y no dimensión independiente en la que morar. Separado, sin embargo, de este contexto de movimiento interior, por sí mismo, el mero «presente» denota precisamente la renuncia a la genuina relación futuro-pasado en beneficio de un «abandono» o «entrega» al puro hablar, a la mera curiosidad, y al anonimato de «todos los hombres» *(Verfallenheit):* una falla en la tensión de la verdadera existencia, una especie de inactividad del ser. Sin duda, *Verfallenheit,* un término negativo que también incluye el significado de la degeneración y el declive, es *el* «existencial» que se corresponde con el «presente» como tal, y que explica como un modo de existencia derivativo y «deficiente».

De este modo, nuestro enunciado original defiende que todas las categorías relevantes de la existencia, aquellas que tienen que ver con la posible autenticidad de la mismidad, se distribuyen en forma de pares correlativos bajo los epígrafes de pasado o futuro: «facticidad», necesidad, llegar a ser, haber sido arrojado, culpabilidad, son modos existenciales del pasado; «existencia», adelantarse al propio presente, anticipación a la muerte, cuidado y resolución, son modos existenciales del futuro. No queda ningún presente para el reposo de la existencia genuina. Saltando fuera de su pasado, por así decir, la existencia se proyecta a sí misma en su futuro; se enfrenta a su último límite, la muerte; regresa de esta breve mirada escatológica sobre la nada a su clara facticidad, a la información inalterable de su haber devenido ya esto, allí y entonces; y lleva esto hacia delante con su resolución mortalmente engendrada, introduciéndolo en lo que el pasado se ha concentrado ahora. Repito: no hay presente en el que morar,sólo la crisis entre el pasado y el futuro,el movimiento afilado entre

los dos, balanceándose en el filo de la navaja de la decisión que empuja hacia delante.

Este dinamismo incesante ejerció una enorme atracción sobre la mente contemporánea, y mi generación, en los años veinte y treinta en Alemania, sucumbió a él de manera absoluta. Sin embargo, hay un rompecabezas en esta evanescencia del presente como poseedor del contenido genuino, en su reducción al inhóspito punto cero de la mera resolución formal. ¿En qué situación metafísica se basa?

En este punto se hace necesaria una observación adicional relevante. Al margen del «presente» existencial del momento, existe, después de todo, la presencia de las cosas. Pues bien, esta copresencia con las cosas ¿no permitirá un «presente» de distinta naturaleza? Sin embargo, Heidegger nos dice que las cosas son en principio *zuhanden,* es decir utilizables (categoría de la cual incluso «inútil» es un modo), y que, por tanto, están relacionadas con el «proyecto» existencial y con el «cuidado» *(Sorge),* y por tanto incluidas en la dinámica futuro-pasado. Por otro lado, las cosas también pueden ser neutralizadas y reducirse a *vorhanden* («estar ante mí»), es decir, a objetos indiferentes, y el modo de *Vorhandenheit* puede ser un equivalente objetivo de lo que en el lado existencial es *Veifallenheit*, presente falso. *Vorhanden* es aquello que es mera e indiferentemente «existente», el «ahí» de la naturaleza desnuda, un ahí que ha de ser mirado como fuera de lo importante de la situación existencial y de la preocupación práctica; es, por así decir, ser separado y reducido a un modo de la muda condición de cosa. Según esta consideración teórica, a la naturaleza no le queda otra condición que ésta, la de un modo deficiente del ser, y la relación que así queda objetivada es un modo deficiente de existir, su defección de la futuridad del «ciudado» en beneficio del presente espurio de una mera curiosidad espectadora[289].

Esta depreciación existencialista del concepto de la naturaleza refleja obviamente su despojamiento espiritual a manos de la ciencia física, y tiene algo en común con el desprecio gnóstico hacia la naturaleza. Ninguna filosofía ha mostrado nunca menos interés por la naturaleza que el existencialismo, que niega a dicha naturaleza cualquier vestigio de dignidad. Esta falta de interés no debe confundirse con la precaución mostrada por Sócrates, para quien este análisis se encuentra por encima de la comprensión del hombre.

El acto de mirar lo que está ahí,a la naturaleza tal y como es en sí mis-

ma, al ser, fue llamado por los antiguos con el nombre de «contemplación», *theoría.* Pero la cuestión aquí es que, si la contemplación queda reservada para lo que existe de manera irrelevante, perderá la noble posición que una vez tuvo, como sucede con el reposo en el presente al cual se adhiere el observador por la presencia de sus objetos. La *theoría* tenía esa dignidad por sus implicaciones platónicas, porque contemplaba objetos eternos en la forma de las cosas, una trascendencia de ser inmutable que brillaba a través de la transparencia del devenir. El ser inmutable es eterno presente, al cual puede acceder la contemplación en la breve duración del presente temporal.

Así, es la eternidad, no el tiempo, lo que concede un presente y le otorga un estado propio en el flujo del tiempo. Por otro lado, será la pérdida de la eternidad la que responda de la pérdida de un presente genuino. Tal pérdida de eternidad es la desaparición del mundo de las ideas y los ideales en la cual Heidegger ve el verdadero significado del «Dios ha muerto» de Nietzsche: en otras palabras, la victoria absoluta del nominalismo sobre el realismo. La misma causa que reside en la raíz del nihilismo se encuentra por tanto en la raíz de la temporalidad radical del esquema de la existencia de Heidegger, en el que el presente no es sino el momento de la crisis entre el pasado y el futuro. Si los valores no son contemplados como ser (como lo Bueno y lo Bello de Platón), sino que es la voluntad la que los propone como proyecto, la existencia sin duda está comprometida a la futuridad constante, con la muerte como meta; y una futura resolución meramente formal, sin un *nomos* para dicha resolución, se convierte en un proyecto que va de la nada a la nada. Como citamos antes, en palabras de Nietzsche, «Quien perdió lo que tú perdiste en parte alguna se detiene».

Una vez más, nuestra investigación nos lleva de vuelta al dualismo entre el hombre y la *physis*, como aprendizaje metafísico de la situación nihilista. No existe una diferencia fundamental entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico es arrojado a una naturaleza antagonista, antidivina y, por tanto, antihumana; el hombre moderno, a una naturaleza indiferente. Sólo el último caso representa el vacío absoluto, el verdadero pozo sin fondo. En la concepción gnóstica, lo hostil, lo demoníaco, es todavía antropomórfico, familiar incluso dentro de su diferencia,y el contraste otorga una dirección a la existencia:una dirección

negativa, sin duda, pero dirección al fin, que cuenta con la sanción de la trascendencia negativa de la cual la positividad del mundo es el homólogo cualitativo. La naturaleza indiferente de la ciencia moderna ni siquiera cuenta con esta cualidad antagonista, y de una naturaleza así no es posible obtener ninguna dirección.

Esto hace que el nihilismo moderno sea infinitamente más radical y desesperado de lo que el nihilismo gnóstico podría ser nunca a pesar de su terror pánico hacia el mundo y su desprecio desafiante hacia las leyes de éste. La despreocupación de la naturaleza es el verdadero abismo. El hecho de que la única preocupación venga de parte del hombre —en su finitud frente a la muerte, con su contingencia y la falta de significado objetivo de los significados que proyecta— constituye sin duda una situación sin precedentes.

Sin embargo, esta misma diferencia, que revela la mayor profundidad del nihilismo moderno, también desafía su coherencia intrínseca. A pesar de su enorme fantasía, el dualismo gnóstico era intrínsecamente coherente. La idea de una naturaleza demoníaca frente a la cual se opone el yo, tiene sentido. ¿Qué sucede, sin embargo, con una naturaleza indiferente que, a pesar de dicha indiferencia, contiene en su interior aquello por lo cual su propio ser crea una diferencia? La frase que hace referencia a haber sido arrojado a una naturaleza indiferente es remanente de una metafísica dualista, y un enfoque no metafisico no tiene derecho a utilizarla. ¿Qué es el acto de arrojar sin un sujeto que arroja, y sin un más allá desde el cual se puso en marcha? Con mayor propiedad, el existencialista debería decir que la vida —consciente, solícita, yo conocedora— ha sido lanzada al aire, como una moneda, *por* la naturaleza. Si el acto es ciego, el ver es un producto de la ceguera, la solicitud es un producto de la falta de solicitud, una naturaleza teleologica engendrada de manera no teleologica.

¿No es verdad que esta paradoja plantea algunas dudas sobre el concepto mismo de una naturaleza indiferente, esa abstracción de la ciencia física? El antropomorfismo ha sido borrado del concepto de naturaleza de forma tan radical que incluso el hombre, entendido sólo como un accidente de esa naturaleza, puede dejar de ser concebido antropomòrficamente. Como producto de lo indiferente, su ser debe ser también indiferente. De este modo, el acto de afrontar su mortalidad debería asegurar la reacción:«Comamos y bebamos, que mañana moriremos».No tiene

sentido preocuparse por lo que no ha sido sancionado por una intención creadora. Sin embargo, si la profunda reflexión de Heidegger es correcta —la que defiende que, al contemplar nuestra finitud, nos preocupamos no sólo de si existimos sino de cómo existimos—, el mero hecho de que exista una solicitud suprema, en cualquier parte del mundo, debería también cualificar a la totalidad que acoge ese hecho, más incluso si sólo «ello» fue la causa productiva de ese hecho, dejando que su sujeto surja físicamente en medio de éste.

La fractura entre el hombre y la realidad total se encuentra en el fondo del nihilismo. La falta de lógica de la ruptura, es decir, de un dualismo sin metafísica, no disminuye la realidad de este hecho, ni hace más aceptable su aparente alternativa: la mirada fija sobre una individualidad aislada, a la cual condena al hombre, quizá deseara cambiarse por un naturalismo monista que, junto con la ruptura, aboliría también la idea del hombre como hombre. Entre esa Escila y su gemela Caribdis vacila la mente moderna. La filosofía deberá descubrir si existe una tercera vía para esta situación, una vía gracias a la cual se pueda evitar la grieta dualista, y que sin embargo conserve el suficiente dualismo como para mantener la humanidad del hombre.

Notas

[1] Salvo en los casos en que se indica, las citas se han traducido del original inglés, por mantener la coherencia con los comentarios del autor o por razones de accesibilidad a los textos. *(N. de la T.)*

[2]«Gnosticism and Modern Nihilism», *Social Research*, 19 (1952), págs. 430-452. Una versión ampliada en alemán, «Gnosis und moderner Nihilismus», apareció en *Kerygma und Dogma,* 6 (1960), págs. 155-171.

[3] «Rey», traducción literal de Malco.

[4] «Capa de púrpura», alusión a su nombre original y a la principal industria de su ciudad natal, el teñido con púrpura.

[5]H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I y II, 1, *passim;* ver especialmente la introducción al vol. I, y el cap. 4 del vol. II, 1.

[6] Ver cap. 12.

[7] Traduzco *Libertinism* por «teoría o idea del libertinaje» cuando es preciso distinguirlo de la práctica del libertinaje. *(N. de la T.)*

[8]Traduzco *alien* por «extraño» y *alienness* por «extrañamiento», términos cuyo significado gnóstico último queda explicado a lo largo del capítulo; asimismo, traduzco *stranger* por «extranjero» y por «extraño», dependiendo del contexto. *(N. de la T.)*

[9]Las citas mandeas están basadas en la traducción alemana de M. Lidzbarski. G sirve como abreviatura de *Ginza: Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer,* Gotinga 1925, y J de *Das Johannesbuch der Mandaer,* Giessen 1915. Los números indican las páginas de estas publicaciones.

[10]En singular «eón» puede significar simplemente «el mundo» y se opone, como en el caso de «este eón» del pensamiento judío y cristiano, al «eón que vendrá»: aquí el modelo fue seguramente la palabra hebrea *olam* (arameo *alma),* cuyo significado original de «eternidad» llegó a absorber el de «mundo». El plural mandeo *almaya* puede significar «mundos» o «seres», esto último en un sentido personal (sobrehumano). La personificación está unida al concepto de «este eón» del Nuevo Testamento en expresiones como «el dios [o «los gobernadores»] de este eón».

[11]Estas son palabras pronunciadas por el salvador, pero lo próxima que su situación se encuentra de la situación de la vida exiliada en el mundo en general, es decir, de la de aquellos que deben ser salvados, queda patente en las palabras que le acompañan cuando emprende su misión: «Ve, ve, hijo e imagen nuestra... El lugar al que vas... terribles sufrimientos te esperan en esos mundos de oscuridad. Allí permanecerás, generación tras generación, hasta que nos olvidemos de ti. Tu forma permanecerá allí, hasta que leamos de ti la misa de los muertos» (G 152-s.).

[12] Ver Glosario, pág. 130.

[13] Ver Glosario, pág. 131.

[14] «Determinan mi lucha»; fórmula que hace referencia a la «muerte».

[15] Ver Glosario, pág. 131.

[16] El rey de la oscuridad primordial es llamado, incluso en el estadio precósmico, «el Rey de este mundo» y «de estos eones», aunque según el sistema el «mundo» surge sólo a partir de una mezcla de los dos principios. Un paralelismo mandeo con la enseñanza de Mani sobre los orígenes, cuya línea introductoria citamos con anterioridad, dice: «Hubo dos reyes, dos naturalezas fueron creadas: un rey de este mundo y un rey de fuera de los mundos. El rey de estos eones portaba una espada y una corona de oscuridad [etc.]» (J 55). Esto resulta lógicamente inconsistente; pero en términos simbólicos resulta más genuinamente gnóstico que la abstracción de Mani, ya que el principio de la «oscuridad» está *definido* desde el comienzo como aquello del «mundo» a partir de cuya experiencia gnóstica fue concebido por primera vez. «Mundo» está determinado por oscuridad y «oscuridad» sólo por mundo.

[17] Ver Glosario, pág. 130.

[18] De un fragmento del Evangelio de Eva gnóstico, conservado por Epifanio (*Haer*. 26.3).

[19] *Ibid.* 26.10.

[20] *Ibid.* 26.13; el pasaje se cita completo en la pág. 195.

[21] Ver Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* II, 1, págs. 175-223.

[22] Ver Glosario, pág. 132.

[23] El Châtibî de los harranitas. La continuación de este texto se ofrece en la nota 110.

[24] Prisión, bola con cadena, atadura y nudo son símbolos frecuentes del cuerpo.

[25] Ver Glosario, pág. 131.

[26] El remordimiento del creador se encuentra también en el gnosticismo cristiano. En el Libro de Baruc suplica infructuosamente incluso al Dios supremo: «Permíteme, Señor, destruir el mundo que creé, pues mi espíritu ha sido encerrado en los hombres y quiero recuperarlo» (Hipólito, *Refut.* V.26.17).

[27] Para *Geworfenheit* ver su *Sein und Zeit,* Halle 1927, pág. 175-ss. El lector hallará en el Epílogo una comparación entre la visión gnóstica y la existencialista, págs. 341-393.

[28] Ver Glosario, págs. 131 y 130, respectivamente.

[29] ¿Cuando el cuerpo muere? Las tres cláusulas introductorias componen el pasaje más dudoso de todo el texto.

[30] Ha tenido lugar una caída culpable.

[31] Ver también el paralelismo con la descripción de un fragmento de Turfan: «Y a partir de la impureza de los demonios y de la suciedad de las demonias, ella [*Az*, «la madre maligna de todos los demonios»] formó este cuerpo, y ella misma se introdujo en él. Entonces, con los cinco elementos de la Luz, la armadura de Ormuzd, formó [¿?] el Alma buena y la encadenó al cuerpo. La hizo ciega y sorda, inconsciente y confusa, de modo que al principio no conociera su origen ni su linaje» (W. Henning, «Geburt und Entstehung des manichäischen Urmenschen», *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.,* Phil.-hist. Kl. 1932, Gotinga 1933, pág. 217-ss.).

[32] Probablemente una acuñación de Filón de Alejandría, quien alcanzó gran recono-

cimiento en el ámbito de la literatura mística. Cf. Hans Lewy, *Sobria ebrietas (Beihefte zur ZNW* 9, Giessen 1929).

[33]Ruha, literalmente «espíritu». La perversión de este término que hace referencia a la personificación más importante del mal, constituye un interesante episodio de la historia de la religión, extraordinariamente paradójico si pensamos que el título completo de esta figura antidivina es Ruha d'Qudsha, es decir, «el Espíritu Santo». Pero esta misma paradoja indica la causa: la violenta hostilidad hacia la doctrina cristiana, cuyo fundador, según la tradición mandea, había robado y falsificado el mensaje de su amo, Juan Bautista. No obstante, la ambivalencia que existe en la figura del «Espíritu Santo», que se piensa femenina, es también perceptible en el gnosticismo cristiano, como se verá cuando estudiemos la especulación relacionada con Sophía.

[34] Ver Glosario, pág. 131.

[35] «Llamador de la Llamada» es el título del misionero maniqueo. El término «llamada» aplicado a «misión», como el de «llamador» a «misionero», llegan hasta el islam.

[36]Esta idea -tanto el «nombre» como el «libro»- revela un misticismo, evidente en el Evangelio de la Verdad, que señala ciertas especulaciones judías como posible fuente; pero el motivo pudo extenderse en el pensamiento oriental; ver, en el salmo mandeo citado en pág. 113, en la línea «de quien pronuncia mi nombre, el suyo yo pronuncio».

[37] No así -debe añadirse- en el Evangelio de la Verdad. En ese documento, sin duda, las palabras pronunciadas durante el sufrimiento de Cristo delatan un fervor emocional y un sentido de misterio («¡Oh, gran y sublime Enseñanza!»); lo cual sugiere un significado religioso que excede con mucho al habitual en el llamado gnosticismo cristiano, incluida la mayor parte de la literatura valentiniana conocida.

[38] Texto: «su» de ellos.

[39]Para explicar la última frase: La Madre de la Vida había creado al Hombre Primordial, a quien la «Respuesta» representa ahora como la expresión de su despertado Yo verdadero. El Espíritu Vivo por su parte había enviado a la «Llamada» como a un mensajero. Ambos son llevados ahora como vestidos por aquellos a partir de los cuales fueron originados, es decir, se reúnen con sus fuentes. Como mencionamos antes, la personificación de «Llamada» y «Respuesta» es una característica de la especulación maniquea (Jackson lo traduce como «El que apela» y «El que responde»). Así, igual que sucede en el pasaje de Teodoro bar Konai, el fragmento del himno de Turfan M 33 cuenta cómo el Padre primordial abandona al «Espíritu» (equivalente aquí al Hombre Primordial) a sus enemigos, cómo la Madre de la Vida intercede ante éste por su Hijo cautivo, y el dios Chroshtag («Llamada») le es enviado, y cómo el dios liberado asciende en forma de «Respuesta» y la Madre recibe al Hijo en su hogar (Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmyste- rium,* pág. 8).

[40] Según la traducción de Andreas en Reitzenstein, *Hellenistiche Mysterienreligionen*, 3.ª ed., 1927, pág. 58; también en su *Das iranische Erlösungsmysterium,* pág. 3. Cf. Jackson, pág. 257: «De la Luz y de los Dioses procedo, y me convierto en un extraño para ellos; sobre mí caen los enemigos y por ellos soy arrastrado hasta los muertos» (M 7). Cf. *ibid.* pág. 256: «Me he convertido en un extranjero (un extraño) de su Gran Majestad».

[41] *Das Iranische Erlösungsmysterium*, pág. 11-ss.

[42]Idénticas palabras en G 387-s. y *J* 225-s. Este texto se mantiene todavía comparativamente próximo a la situación ficticia de la llamada. En G 16-17 encontramos aún más de doce páginas de exhortaciones, introducidas por lo que es poco más que una fórmula: «A mí, el mensajero puro, mi Señor, llamó y encargó una misión, diciendo: Ve y, como voz, llama a Adán y a todas sus tribus, e instruyeles sobre todas las cosas, sobre el altísimo Rey de la Luz... y sobre los mundos de la luz, los eternos. Háblale, que su corazón se ilumine... Enseña conocimiento a Adán, a Eva su esposa, y a todas sus tribus. Diles...». A estas palabras sigue una colección de variadísimas exhortaciones, advertencias y órdenes, que tienen en común su actitud anticósmica, de la cual mostramos a continuación algunos ejemplos: «[95] No ames el oro y la plata y las posesiones de este mundo. Porque este mundo decae y muere... [103] Con verdad y fe y pureza de labios libera al alma de la oscuridad a la luz, del error a la verdad, de la incredulidad a la fe en tu Señor. El que libera un alma vale para mí lo que mundos y generaciones. [134] Cuando alguien abandona su cuerpo, no llores ni te lamentes por él... [135] Ve, pobre de ti, miserable y perseguido, y llora por vosotros; porque mientras estás en el mundo, tus pecados crecen contigo. [155] Elegido mío, no confíes en el mundo en el que vives, porque no te pertenece. Ten fe en tus buenas obras. [163] No exaltes a los Siete y a los Doce, los gobernadores del mundo... porque éstos llevan fuera del camino a la tribu de las almas que fue traída hasta aquí desde la casa de la vida». La colección termina con estas palabras: «Esta es la primera enseñanza que Adán, el jefe de la tribu viva, recibió». (Los números entre corchetes indican párrafos de la edición de Lidzbarski.)

[43] Cf. *C.H.* VII. 1-s.: «Adonde sois llevados, oh vosotros, hombres borrachos que habéis bebido el vino [lit. «palabra»] sin mezcla de la ignorancia... deteneos y recobrad la sobriedad, y mirad con los ojos del corazón... Buscad al guía que os conducirá de la mano hasta las puertas del conocimiento donde se encuentra la luz brillante que es pureza de la oscuridad, donde nadie está ebrio y todos sobrios y vuelven sus corazones para ver a Aquel cuya voluntad es allí visible».

[44] Bien Jesús o Adán, aunque más probablemente el primero; ver pág. 248-ss., la doctrina del *Jesús Patibilis.*

[45] Cf. la versión completa de esta fórmula valentiniana en *Exc. Theod.* 78.2; ver pág. 75.

[46]Traducción de Edén.

[47]Una imitación corruptora del genuino Espíritu divino.

[48] De la Luz.

[49] ξύλον es una traducción del hebreo *éts,* «árbol», y de su materia, «madera»; de forma que la frase también podría significar «colgado de un árbol»; cf. Hch 10:40; Dt 21:22.

[50]«Filósofo» aquí significa lo que en terminología gnóstica recibe más a menudo el nombre de «pneumático»; el uso continuado de este significado lo convierte en el término que designa al verdadero alquimista, el cual tiene el poder místico de transformar los elementos básicos en elementos nobles: de ahí «la piedra filosofal».

[51]A causa de este préstamo, para el estudiante de religión es un depósito de un material antiguo y en parte largo tiempo petrificado; pero el nuevo contexto imbuye este material de significados a menudo muy distintos de los originales.

[52] Celso introduce lo que llama «el tipo más perfecto de hombre en esa región» con

estas palabras: «Hay muchos que se ponen a profetizar con la menor excusa y por cualquier trivialidad, tanto dentro como fuera de los templos; y hay algunos que vagan alrededor de las ciudades y de los campos militares pidiendo limosna; y pretenden conmover como si pronunciaran algún tipo de mensaje oracular. Es costumbre que cada uno de ellos diga...», y sigue el texto de nuestra cita.

[53] Celso continúa: «Después de haber lanzado estas amenazas, añaden algunas frases incomprensibles, incoherentes y totalmente oscuras, cuyo significado ninguna persona inteligente podría descubrir; porque son absurdas y carecen de sentido, y sirven para que cualquier loco o hechicero tome las palabras y les dé el sentido que guste» (Orígenes, *Contra Celsum* VII.9, trad. de Chadwick, págs. 402-403).

[54] Si uno intenta, como un autor reciente, explicar la presencia de la prostituta como una calumnia o un malentendido de los primeros escritores cristianos, Simón habrá sido desposeído injusta e innecesariamente de un rasgo original y provocativo (G. Quispel, *Gnosis ais Weltreligion,* pág. 69).

[55] Más próximas a esta descripción del primer paso de la automultiplicación divina son algunas descripciones mandeas y, en el ámbito griego, la contenida en el Apócrifo de Juan (conservado en traducción copta). «El "pensó" en su igual cuando lo vio en el agua de Luz pura que Le rodeaba. Y Su Pensamiento *[énnoia]* se hizo eficaz y se manifestó. Saliendo del resplandor de la Luz, ella se colocó ante él: éste es el Poder-ante-el-Todo que se hizo manifiesto, éste es el Antepensamiento perfecto del Todo, la Luz que es la imagen de la Luz, el igual de lo Invisible... Ella es la primera Énnoia, Su igual» (Apocr J 27, 1-ss., Till).

[56] Resumen de Hipólito, VI. 18. En el original, el relato es mucho más largo y comprometido, y se elabora una teoría física del universo. Sin duda, *La Gran Exposición* no pertenece al mismo Simón, y el propio Hipólito pudo confundirse al adscribirla incluso a la secta simoniana. De hecho, el único vínculo con la doctrina simoniana es el «Pensamiento» femenino de Dios, que aquí, no obstante, no aparece degradado a la historia de Helena. Si he incluido esta especulación introductoria de *La Gran Exposición* asociada a «Simón», ha sido porque este típico ejemplo de un texto gnóstico parcialmente mítico, con conceptos altamente abstractos, debía aparecer obligatoriamente en algún momento y la adscripción a Hipólito, correcta o errónea, servía como excusa para hacerlo aquí.

[57] Evocación del mito que describe el nacimiento de Palas Atenea de la cabeza de Zeus.

[58] Ireneo, 1.23.2, con algunas inserciones de los relatos paralelos que aparecen en las *Homilías* (11.25), Hipólito (VI.19), y Tertuliano *(De anima*, cap. 34).

[59] «La lasciva», en textos gnósticos normalmente asociada a Sophía Prunikós, sobre la cual diremos más cuando analicemos la especulación valentiniana.

[60] Parece ser que alguna especulación mitológica griega asoció a la Helena homérica con la luna; una asociación para la cual existen distintas explicaciones como la similitud entre Helene y Selene; su destino (rapto y recuperación), interpretado como un mito de la naturaleza, y el hecho de que Homero comparase una vez su aspecto con el de Artemisa. Se decía que un huevo encontrado por Leda había caído de la luna, y el último comentarista de Homero, Eustasio (siglo XII d. C.), menciona cómo algunos decían que Helena había caído a la tierra de la luna, y que allí volvió una vez cumplida la voluntad

de Zeus. Eustasio no dice quién o cuándo se decía esto; tampoco dice (ni siquiera implícitamente) que bajo esta forma del mito Helena servía como símbolo del *anima.* No es posible, por tanto, extraer de su testimonio la conclusión de que «ya en la Antigüedad Helena fue contemplada como una imagen del Alma caída», como hace G. Quispel en su explicación sobre la doctrina simoniana (*Gnosis als Weltreligion*, pág. 64-ss.). En cualquier caso, incluso si se aceptara, este punto probaría tan poco contra la historicidad de la compañera terrenal de Simón como el mito anterior de un dios moribundo y resucitado contra la de Cristo.

[61] Esta idea se encuentra también en otras expresiones de la literatura gnóstica; por ejemplo, en Basílides.

[62] Sin embargo, según al menos una fuente, este intento de ascensión significaba el final y la culminación de su misión terrenal, y se anunciaba con estas palabras: «Mañana os dejaré, malvados e impíos, y volveré al lado de Dios, cuyo poder soy yo, incluso cuando se halla debilitado. Donde tú has caído, mira, yo soy El-que-está-en-pie. Y asciendo hacia el Padre y le diré: a mí también, a tu Hijo en pie, quisieron hacer caer, pero yo no tuve trato con ellos, sólo tenía que volver a mí mismo» (*Actus Vercellensis* 31). Por medio de una oración, entonces, Pedro «le hizo caer», cuando éste flotaba en el aire, terminando así con su carrera.

[63] Cf. E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge University Press, 1948; *The Fortunes of Faust*, Cambridge University Press, 1952.

[64] Al parecer compuesto cuando estaba allí prisionero.

[65] Hemos encontrado este símbolo con anterioridad en la literatura mandea (ver pág. 112), donde, de manera diferente, la provisión sirve para el regreso de las almas, y por ese motivo también es llevada por el hombre extraño en su viaje; lo que el hombre extraño comunica al creyente es la enseñanza espiritual transmundana, la gnosis. Quizá se deba suponer un significado simbólico similar en el caso del «peso» de la casa tesoro celestial de la siguiente frase.

[66] E1 peso, como se describe en las líneas omitidas, consiste en *cinco* substancias preciosas, lo cual relaciona claramente al «Príncipe» de este relato con el Hombre Primordial de la especulación maniquea. Ver pág. 237-ss.

[67] Para el simbolismo del vestido, ver pág. 90-s.

[68] Las estaciones del viaje de vuelta se corresponden con las del descenso.

[69] Omitimos una larga descripción del vestido.

[70] En HchTom (par. 32), éstos y otros actos de seducción son atribuidos al *hijo* de la serpiente original, de cuyo discurso citamos la descripción que hace de su progenitor.

[71] Sobre este particular, volveremos cuando estudiemos la doctrina ascensional del *Poimandres.*

[72] El Avesta es el canon de los escritos zoroástricos, según queda redactado en el período sasánida.

[73] Cf. el reverso de esta idea en *El retrato de Dorian Gray.*

[74] Traduzco *Transcendental Self* por «Yo trascendental». Este *Self* «Yo», aparecerá en el texto con mayúscula. *(N. de la T.)*

[75] Ver Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen,* 3.ª ed., 1927, pág. 409.

[76]Los mandeos relacionan a veces la frase «el oculto Adán» con el término «Mana» cuando éste se utiliza a su vez en relación con Hombre.

[77] La versión autorizada traduce *psychikós* por «natural».

[78] Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsymsterium*, pág. 22-ss.

[79] Cf., por ejemplo, la extensa alegoría de la «Santa Iglesia» en los *Kephalaia* maniqueos, que podría resumirse de la siguiente forma: la gota de lluvia cae desde lo alto en el mar y forma una perla en el interior de la ostra; los buceadores descienden a las profundidades del mar para traer esa perla; los buceadores se la entregan a los mercaderes, y los mercaderes a los reyes. La alegoría presenta las siguientes equivalencias: la gota de lluvia es el botín arrebatado en el comienzo, es decir, el Alma viva; la ostra es la carne humana en la que el Alma está engastada como una perla; los buceadores son los apóstoles; los mercaderes son las lumbreras celestes (sol y luna como agentes de salvación en el mito maniqueo); los reyes y nobles son los eones de la Grandeza (cf. Mt 13:45-s.). Añadiremos un ejemplo de la literatura mandea: «Los tesoros de este mundo se reunieron en asamblea y dijeron: "¿Quién se ha llevado la perla que iluminaba la casa perecedera? En la casa que abandonó, las paredes se agrietaron y cayeron"» (G 517): la «casa» puede ser el cuerpo, pero con más probabilidad debe de hacer referencia al mundo, en cuyo caso la «perla» es el alma universal o la suma de todas las almas (cuyo hurto, según Mani, conduce al derrumbamiento del mundo), siendo probablemente éste el sentido de la Perla en nuestro poema.

[80] Esta es la interpretación que muchos gnósticos cristianos dieron a la pasión de Cristo, el llamado docetismo.

[81]A este tipo de versión se la considera una variante de la doctrina maniquea, la cual, por la abrumadora evidencia que aportan las fuentes, es la representante clásica del modelo iranio. En este modelo el reino de la Oscuridad es descrito como el primer agresor y la historia del mundo como la larga lucha entre los dos principios (ver Jonas, *Gnosis,* I, pág. 301).

[82] Compartido con Marción y con los valentinianos.

[83] Saturnilo llegó a decir que las profecías eran pronunciadas en parte por los hacedores del mundo y en parte por Satán.

[84]Iaó, Sabaot, Adonai, Elohim; también, aunque más raro, Esaldeo = El-shaddai.

[85] El Yaldabaot-Sabaot de los «Gnósticos» en Epifanio recibe de su madre, Barbeló (nombre con el que se conoce a Sophía en ese sistema), los mismos reproches que el Yaldabaot de los ofitas en Ireneo (Epifanio, *Haer.* XXVI.2.3-s.). Basílides convierte los reproches en algo menos duro, como una explicación del «Evangelio del Hijo», explicación que a su vez encuentra una respuesta más satisfactoria que la que habitualmente se asocia al demiurgo: «Y entonces supo el Arconte que no era Dios del universo sino que había sido engendrado y que por encima de él estaba establecido el tesoro del inefable e innominable No Existente [el paradójico nombre que Basílides da a la Causa Primera] y del Hijo. Se convirtió entonces y tuvo miedo al ver en qué ignorancia había estado» (Hipólito, VII.26.1-3). Cf. nota 26, sobre el «remordimiento del creador».

[86] Ya el Baruc de Justino compara al Elohim demiúrgico con el supremo Bondadoso, si bien tiene en la femenina Edem un tercer principio, todavía más bajo, que es la causa del mal, aunque no sea una imagen absoluta del mal en sí misma.

[87] Como principal soporte bíblico para la doctrina del Padre Desconocido, revelada por primera y única vez por Cristo, se utilizaba Mt 11:25-27 = Lc 10:21-22. En su informe general sobre los valentinianos, Ireneo escribe: «como clave central de su tesis, éstos aducen el siguiente pasaje: "Bendito seas, Padre, Señor de cielos y tierra, porque encubriste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos. Excelente, Padre mío, que te haya parecido bien así. Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y ninguno conoce al Padre sino el Hijo, ni al Hijo sino el Padre, y aquel a quien el Hijo se lo revelare". Por medio de estas palabras el Señor mostró claramente que, antes de su venida, ninguno conoció jamás al Padre de la Verdad descubierto por ellos; y pretenden que el que ha sido conocido por todos es el hacedor y creador, mientras las palabras del Señor conciernen al Padre Desconocido por todos, a quien ellos anunciaron» *(Adv. Haer.* 1.20.3).

[88] La fuente más importante es la obra de Tertuliano, *Adversus Marcionem*, dividida en cinco partes. De la extensa polémica de Orígenes —el otro gran crítico de Marción en el siglo III— sólo se han conservado algunos fragmentos. En cuanto al resto, todos los heresiólogos, comenzando por el primero, Justino Mártir (siglo II), trataron el caso de Marción o de sus seguidores, y la polémica continuó hasta el siglo V, cuando seguían vivas en Oriente comunidades marcionitas enteras, remanentes de la iglesia que Marción había fundado. En nuestro resumen sobre las enseñanzas de Marción, indicaremos la fuente concreta sólo ocasionalmente.

[89] Marción acepta el relato del Génesis sobre la creación del hombre, del cual extrae la consecuencia de que el Buen Dios no había participado en absoluto en ésta.

[90] Adolf von Harnack, *Marción: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, pág. 31, nota 1. El libro de Harnack es un clásico, sin duda el mejor monográfico sobre cualquier capítulo particular del gnosticismo.

[91] Con relación a este punto, Marción ofrece una explicación original cuando no un tanto humorística, pues, en contraste con Caín, los sodomitas y sus parientes, Abel, los patriarcas y todos los hombres justos y profetas de la tradición bíblica no fueron salvados cuando Cristo descendió al infierno, sino que, habiendo aprendido por una larga experiencia que a su Dios le agradaba tentarlos, sospecharon que de nuevo esta vez se trataba de una tentación y por tanto no creyeron en el Evangelio de Cristo (Ireneo, 1.27.3).

[92] Generalmente, Marción determina el carácter del dios del mundo según el del mundo, «porque lo hecho debe ser igual al hacedor» (Hipólito, *Refut.* X.19.2); su sabiduría es idéntica a la «sabiduría del mundo» en el sentido peyorativo de la religión trascendental. En la exégesis de ciertos pasajes de san Pablo, Marción se limita a identificar al creador con el mundo, aceptando lo que se dice del último como aplicable al primero. Según Marción, éste termina por morir con el mundo por una especie de autodestrucción, lo cual demuestra en un último análisis que no es un dios genuino sino el espíritu de este mundo.

[93] Utilizada como símbolo despectivo de la creación (o posible referencia a una de las plagas egipcias).

[94] Esta idea facilita, por cierto, una prueba concluyente (contraria a Harnack) sobre la influencia en Marción de una especulación gnóstica anterior, ya que el argumento sólo tiene verdadero sentido si las almas son partes perdidas de la divinidad que deben ser ha-

lladas de nuevo, en cuyo caso la reproducción prolonga el cautiverio divino, y una mayor dispersión dificulta la obra de la salvación, que sería una tarea de reunificación.

[95]Por supuesto, no menos antivalentiniano que antimarcionita.

[96]«habiéndose originado en una parte» o «parte a parte», es decir, gradualmente.

[97] Es decir, «en mi propio intelecto», idéntico al Noüs absoluto.

[98] O, quizá, «el principio infinito que precede al comienzo» (¿?).

[99] *Boulé,* palabra de género femenino.

[100]«sin *lógos»,* puesto que el Logos (la Palabra) se había separado de ellos: al significar «palabra» y «razón» el argumento no resulta totalmente claro en la versión inglesa.

[101] O «de su propia dote».

[102] O «comprender totalmente».

[103]Me atengo al sentido astrológico y dinámico del término. Los intérpretes más recientes toman aquí «armonía» en el sentido concreto que tenía en la jerga de los carpinteros: «unir», «ensamblar»; así, Nock propone que se traduzca «armazón compuesto»; Festugiére lo traduce por *armature des sphères.* Aunque se muestren dubitativos sobre la exacta traducción del término, los dos excelentes eruditos están seguros de que, a lo largo de todo el tratado, la palabra denota una estructura *material* particular y no, según lo entiendo, la esencia general de un sistema de *poder,* esto es, la ley de los movimientos interrelacionados del macrocosmos representados por los siete planetas (el último, no obstante, considerado sobre todo en su aspecto psicológico, como se desprende del posterior relato del ascenso del alma). En cuanto a las razones que me hacen estar en contra de la nueva traducción, expondré sólo dos: la que está implícita en la frase «[el Hombre] tenía en sí mismo la naturaleza de la Armonía de los Siete» (16), que sólo tiene sentido si se tiene en cuenta el significado *abstracto* que los pitagóricos dieron al término «armonía»; y la estrecha correlación en la que los términos «armonía» y *heimarméne* (destino) aparecen en nuestro texto (15; 19). En resumen, «armonía» denota un conjunto de fuerzas (los Gobernadores) que percibimos por su característica unificadora (la forma de su gobierno colectivo), y no sólo un muro divisorio o una entidad más compleja de esta clase, como un andamiaje. Por otra parte, el sistema esférico estaba hecho de fuego, algo que no encaja bien con la idea de una estructura.

[104] En el texto aparece *éthos* = «carácter», que en su sentido de carácter moral no encaja en absoluto con la secuencia 25-26, igual que sucede con otros enunciados en 24.

[105]De este modo, en la historia mandea sobre la creación, que aparece en el libro del *Ginza de derecha,* leemos que lo primero que surgió del Gran Mana fue la Vida: «y ésta se hizo a sí misma una petición; y de su petición surgió el Uthra firmemente arraigado, al que la Vida llamó la Segunda Vida... Esa Segunda Vida creó entonces uthras, estableció *shejinás...* Tres uthras dirigieron una petición a la Segunda Vida; *pidieron permiso para crear shejinás por sí mismos.* La [Segunda] Vida se lo concedió... Entonces éstos le dijeron: "Danos parte de tu esplendor y de tu luz, e iremos y descenderemos bajo las corrientes de agua. Alumbraremos *shejinás* en ti, crearemos un mundo en ti, y el mundo será nuestro y tuyo". Esto agradó [a la Segunda Vida], y dijo: "Se lo concederé"; pero el Gran [Mana] no se sintió complacido, y la [Primera] Vida no lo aprobó». En un contramovimiento de este plan de los uthras, el Gran Mana crea a Manda d'Hayye, que, en este sistema,

se corresponde claramente con el Hombre Primordial, y le exhorta: Sube y sitúate por encima de los uthras y averigua cuál es su intención, la intención de los que dicen: Nosotros crearemos un mundo»; y más tarde: «Manda d'Hayye, tú has visto qué hacen los uthras y qué planean sobre esto y lo otro. Has visto cómo han abandonado la Casa de la Luz y han vuelto sus rostros hacia la Oscuridad... ¿Quién pondrá orden entre ellos? ¿Quién les sacará del fracaso y el error... que se causaron a sí mismos? ¿Quién les hará escuchar la llamada de la Grande [Vida]?». En la secuencia de este tratado tan confuso una figura demiùrgica individual se convierte en el ejecutor del plan cosmogónico de los uthras, Ptahil-Uthra, el cual recibe de su padre (uno de los uthras, llamado aquí B'haq Ziva, y Abathur por lo general) el siguiente mandato: «"Ve, desciende al lugar que carece de *shejinás* y de mundos. Crea y fabrica tú mismo un mundo, como los hijos de la Gloria a los que has visto" [nos encontramos aquí con el motivo de la imitación de un mundo ideal, muy extendido en la especulación gnóstica y que también aparece en el *Poimandres,* posiblemente, aunque no necesariamente, una reminiscencia deformada del Demiurgo platónico]. Ptahil-Uthra partió y descendió, bajo las *shejinás,* al lugar donde no hay mundo. Se introdujo en el sucio limo, en el agua turbia... y el fuego que vivía en él se transformó» (G 65-ss., 97-s.).

[106] Con relación a este significado positivo de los poderes de los planetas, cf. Macrobio, *In somn. Scip.* 1.12, Servio, *In Aen.* XI.51, y el *Kóre Kósmou* del *Corpus Hermeticum.*

[107] Cuando aparece, tiene el sentido de un elemento físico, de acuerdo con el uso estoico del término.

[108] Ya Platón utiliza el siguiente y significativo símil para referirse a la condición presente del alma en relación con su verdadera naturaleza: «—Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura. Entonces se la hallará mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia y todo lo que acabamos de describir. Lo que decimos ahora respecto de ella es cierto en lo que toca a su apariencia presente; y la hemos contemplado en una condición tal como la del dios del mar Glauco, cuya naturaleza primitiva, al verlo, no es fácil distinguir ya que, de las partes antiguas de su cuerpo, unas han sido desgarradas, otras estrujadas y estropeadas completamente por las olas, en tanto se han añadido a su naturaleza otras por aglomeración de conchas, algas y piedras, de modo que se asemeja más a una bestia que a lo que es por naturaleza. Y es así como contemplamos el alma, afectada en su condición natural por miles de males. Pero ahora debemos mirar hacia allí, Glaucón.

—¿Hacia dónde?

—Hacia su amor por la sabiduría; y debemos advertir a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente, así como qué llegaría a ser si siguiese a algo de tal índole y fuera llevada por este impulso fuera del mar en el que ahora está, desnudándose de las piedras y conchas que actualmente la cubren —porque hace sus festines en la tierra— y que crecen a su alrededor, como abundancia terrosa y pétrea, a causa de estos festines que son llamados "bienaventurados". Enton-

ces se verá su verdadera naturaleza» (*República* 611b-612a). Resulta notable la forma en que, en este símil secundario, Platón juega con varias de las imágenes que más tarde se convertirían en un tema terriblemente serio para los gnósticos: el simbolismo del mar y de las «acreciones» extrañas del alma. Con relación a estas últimas, Platón utiliza la misma expresión *(symphyéin,* traducido por Cornford como «crecimiento excesivo»), la misma que aparece en el título del libro de Isidoro. Seiscientos años después de Platón, Plotino hace referencia al pasaje de *La República* en su propio y muy interesante discurso sobre el alma superior y el alma inferior (*Enn.* 1.1.12), al cual tendremos ocasión de referirnos una vez más en conexión con el símbolo de la imagen reflejada.

[109] Esta supremacía se extiende a toda la persona del gnóstico, en la cual el «espíritu» se ha hecho dominante: «Hermes asegura que los que conocen a Dios no sólo están a salvo de las incursiones de los demonios, sino que ni siquiera están sometidos al poder del destino» (Lactancio, *Div. inst.* II. 15. 6; cf. Arnobio, *Adv. nat.* 11.62: «no está sometido a las leyes del destino»). Los gnósticos cristianos pensaban de igual manera: «Así pues, dicen, el destino es una realidad hasta el bautismo; después de él, ya no dicen verdad los astrólogos» *(Exc. Theod.* 87.1).

[110]Ver pág. 97. Ofrecemos aquí el resto del pasaje: «Dios, siempre preocupado por perfec-cionar todas las cosas, la unió a la Materia —de la cual la vio tan enamorada— otorgándole multitud de formas. De ahí nacieron las criaturas compuestas: el cielo, los elementos [etc.: todas éstas deben entenderse como receptáculos del «Alma»]. Sin embargo, reacio a abandonar al Alma, en su degradación con la Materia, Dios le concedió una inteligencia y la facultad para percibir, dones preciosos que tenían como misión recordarle su origen elevado en el mundo espiritual..., devolverle el conocimiento de sí misma, mostrarle que era una extraña aquí aba-jo... Después de recibir el Alma esta instrucción, a través de la percepción y de la inteligencia; después de recobrar el conocimiento de sí misma; el Alma desea el mundo espiritual, como un hombre llevado a una tierra extranjera suspira por su lejano hogar. Está convencida de que para volver a su condición original debe desembarazarse de sus lazos mundanos, de los deseos sen-suales, de todas las cosas materiales» (Chwolson, *Die Ssabier,* II, pág. 493). Aunque la última parte de este pasaje parece referirse al alma humana, y en verdad lo hace, puesto que el alma caída del mundo recibe la inteligencia y la percepción en el hombre, se refiere de manera inequívoca a un Alma universal cuya caída es la causa del origen del mundo.

[111]Cf. el pasaje mandeo: «Abathur (uno de los uthras que planea la creación de un mundo) entra en ese mundo [de oscuridad]... Ve su rostro en el agua oscura, y el hijo de su semejanza se forma en él a partir del agua oscura». Este hijo es Ptahil-Uthra, el demiurgo de este mundo (G 173). Este ejemplo, que proviene de una zona muy distante del medio intelectual en el que Plotino se encontró con *sus* gnósticos, demuestra la forma tan persistente en que el acto de reflejar es concebido en la literatura gnóstica como la producción de un *alter ego*, y al mismo tiempo, su estrecha conexión con la cosmogonía.

[112]Nombre que induce a error, ya que se trata de una creación literaria, no de un texto para el culto.

[113]Otra posible traducción: «el símbolo inexpugnable de tu arte» (¿?).

[114]En vez del término «cercar», que sugiere una acción efectuada desde el exterior.

[115]La equiparación de Boulé y Sophia (vía Isis) fue propuesta por primera vez por Reitzenstein (*Poimandres,* pág. 45-s.), si bien con una interpretación «monista» y, por tanto, con conclusiones diferentes a las nuestras. Los argumentos de Festugiére contra esta equiparación *(La Revelation d'Hermés Trismégiste*, IV, pág. 42-ss.) no me parecen convincentes, especialmente cuando su alternativa —la derivación a partir de las especulaciones pitagóricas sobre el tema de la diada (oscura y femenina) de la mónada masculino-femenino— no es necesariamente alternativa sino, en el toma y daca del sincretismo, perfectamente compatible con la hipótesis de Sophia. Estoy de acuerdo con Festugiére en que no hay ninguna necesidad de mezclar a Isis aquí.

[116]Los tres nombres de esta oración hacen referencia al mito cosmogónico.

[117]«Plenitud», es decir, el mundo espiritual de los «eones» que están en torno a la divinidad. El término expresa la riqueza interior de dicha divinidad, en aspectos particularizados, por medio de figuras personales.

[118]Para la doctrina gnóstica de Barbeló tal como se conoce ahora, gracias al Apócrifo de Juan, ver Apéndice II a este capítulo.

[119]En el Evangelio de la Verdad podría encontrarse una obra original del mismo Valentín en traducción copta.

[120]Las citas a este texto se abreviarán EvV, y a continuación el número de página y de línea del códice.

[121]Para una sinopsis y un análisis más completos de las distintas variantes de la tradición, ver F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne...,* París 1947.

[122]Los tres nombres de género femenino. Por lo que se refiere a si el Pre-Padre o Abismo estaba solo en el comienzo o si se hallaba acompañado por el Silencio, existe gran diversidad de opiniones dentro de los valentinianos (cf. Ireneo, 1.11. 5; Hipólito VI.29.3).

[123]Incluso este primer estadio cuenta con distintos desarrollos. La versión que hemos mencionado es una de las relatadas por Ireneo. De las distintas opciones, transcribimos aquí la de Epifanio: «Puesto que en el principio el Autoengendrado se abarcaba a sí mismo dentro del Todo, el cual descansaba, inconsciente, en su interior... la Ennoia que estaba dentro de él, también llamada Gracia... aunque Silencio era un nombre más justo..., quiso una vez romper los lazos eternos, y consiguió que Grandeza deseara yacer con ella. Y, uniéndose a él, alumbró al Padre de la Verdad, a quien los iniciados llaman "Hombre", porque es la imagen del Ingénito preexistente. A continuación, Silencio alumbró a Verdad, como unión natural de Luz y Hombre» (Epifanio, *loc. cit.).* La principal diferencia entre ésta y la versión anterior es que aquí (como en Simón) la iniciativa del proceso creador nace de Ennoia y no del Padre.

Por su parte, los seguidores de Ptolomeo dicen que Abismo tiene dos cónyuges, a los que también llaman «disposiciones», y que son Pensamiento y Voluntad. Y esto es así porque al principio éste «pensó» en emitir algo, y luego lo «quiso». Así, de la mezcla completa de estas dos disposiciones y potencias surgió la emisión de un par, Unigénito y Verdad (casi idéntico en Ireneo, 1.12. 1; Hipólito, VI.38.5-s.). Éstas no son, ni mucho menos, todas las variantes. Cf. también la versión resumida de EvV 37:7-14: «Cuando ellos [los eones] se encontraban aún en la profundidad de su Intelecto, la Palabra *(lógos),* que fue la primera en ser emitida, fue causa de su aparición, unida al Intelecto *(noüs),* que pronun-

cia la Palabra única en Gracia Silenciosa, y que fue llamado Pensamiento porque éstos estaban en él antes de hacerse manifiestos».

Con respecto al término «emisión», ésta es la traducción literal latina del griego *probolé,* que es el término utilizado con más frecuencia en estos textos con relación a la actividad creadora.

[124] Hipólito (VI.29.5-ss.) tiene esta versión, excepcional también por el hecho de omitir el Silencio o Ennoia, en la cual concibe el primer principio sin réplica femenina: «y existía sólo el Padre, ingénito, sin lugar, sin tiempo, sin consejero, sin ninguna otra substancia que de alguna manera quepa pensar. Estaba solo, solitario, como dicen ellos, y reposando únicamente en sí mismo. Pero como era fecundo, decidió una vez engendrar y producir lo más bello y lo más perfecto que encerraba en sí mismo; pues no le placía la soledad. Efectivamente, explican, era todo amor; pero el amor no es amor si no hay objeto amado. Así el Padre, solo como estaba, emitió y engendró a Intelecto y Verdad...». El número de emisiones es aquí de veintiocho, en primer lugar (sin incluir al Padre en esta cifra), y alcanza las treinta, sólo después de la crisis, por la emisión adicional del par Cristo-Espíritu Santo.

[125] Con relación el tema de la «profundidad» del Padre como la causa misma del «Error», cf. EvV 22:23-ss.: «ellos se habían extraviado (de su sitio) cuando recibieron al Error por la profundidad de Aquel que circunda todos los espacios».

[126] Esta es la primera reparación y «salvación» (incipiente) de la historia espiritual del ser total, y sucede enteramente dentro del Pleroma, si bien, como veremos, es la causa de una cadena de acontecimientos fuera de éste. La crisis se describe, de nuevo, de maneras distintas en diferentes versiones. La escuela de Anatolia concuerda en este caso con la versión que hemos reproducido aquí, como muestra el relato resumido que aparece en los *Excerpta* de Teodoto: «Pero el eón que quiso comprender lo que está por encima del conocimiento se halló en la ignorancia y en la deformidad. En consecuencia, produjo un vacío de conocimiento que es la sombra del nombre» (31.3-s.). Muy diferente es el extravío de Sophía, narrado en Hipólito, VI. 30.6, y que resumimos aquí: Remontándose a la profundidad del Padre, reflexiona que todos los demás eones, siendo engendrados, engendran en conyugio, mientras únicamente el Padre engendra por sí mismo (en esta versión sin consorte, ver nota 124); quiere entonces emular al Padre y engendrar para sí misma y por sí misma, sin el cónyuge, para producir una obra en nada inferior a la del Padre, sin darse cuenta de que éste es un poder exclusivo del Ingénito, de modo que sólo fue capaz de emitir una substancia amorfa. Las tres versiones coinciden en este efecto: la existencia de una substancia amorfa. Un hecho importante para el desarrollo del relato será averiguar si la causa culpable de esta existencia es la presunción de querer imitar al Absoluto, es decir, puro *hýbris*, como en este caso, o el deseo de conocerlo totalmente, es decir, el amor trascendente de la mayor parte de las versiones.

[127] Para estas dos tareas, el mismo Valentín parece haber adoptado dos Límites, que más tarde se contraen en una persona.

[128]«Esto no significó una humillación para El... Porque ellos eran una Nada, esto es, aquella Angustia y aquel Olvido y aquella forma de la Falsedad» (EvV 17:21-s.).

[129]Sólo en este punto, el relato de Hipólito introduce la figura del Límite (Cruz), pro-

ducido «para que nada de la Deficiencia pueda aproximarse a los eones que están dentro del Pleroma» (vi.31.6).

[130]Del hebreo *chokmah,* es decir, sabiduría, igual que Sophía, pero, en estas especulaciones, se refiere a la forma caída de la sabiduría.

[131]Resulta muy significativo que en la primera acción fuera del Pleroma aparezca el signo de la Cruz, si bien éste tiene aquí poco del familiar significado cristiano. Para entender esta situación gráficamente, debe recordarse que la Cruz de aquel tiempo tenía la forma de una T. Según su simbolismo valentiniano, la barra horizontal es el Límite entre el mundo superior y el mundo inferior sobre el cual Cristo se extiende para alcanzar a la Sophía inferior, mientras la barra vertical divide el mundo inferior en la derecha y la izquierda, es decir, en pneumáticos y psíquicos, o entre la potencia «derecha» e «izquierda» de los físicos, o entre lo psíquico y lo material.

[132]El mismo Valentín ofreció un retrato muy distinto de la relación Cristo-Sophía (a partir de este estadio «Sophía» siempre significa la Sophía inferior), y la rama de Anatolia conservó esta forma de la doctrina. Según ésta, «Cristo no procedió de los eones del Pleroma sino de la Madre (Sophía) expulsada al exterior, la cual lo engendró de acuerdo con la memoria de las realidades superiores, pero con la mezcla de cierta sombra. Este Cristo, puesto que era macho, se castró de esta sombra y se remontó al Pleroma.

Por su parte la Madre, abandonada en medio de la sombra y vaciada de la substancia espiritual, produjo un segundo hijo. Este es el Demiurgo, al que pone como dominador absoluto de las substancias inferiores» (Ireneo, 1.11.1) Los *Excerpta* de Teodoto confirman la validez de esta versión para la rama de Anatolia (23.2; 32.2; 39).

[133]Ver la mofa de Ireneo (4.3): «Gran espectáculo nos ofrecen estos hombres intentando explicar cada cual a su guisa de qué pasión y de qué elementos procede la substancia».

[134]«Todas las cosas por él fueron hechas...» (Jn 1:3) ¡Invocación de esta cita de san Juan!

[135]Con respecto a la correlación de *fuego* e «ignorancia» y su posición especial en el sistema «físico» de los valentinianos, ver Apéndice I al final de este capítulo. Otra correlación bastante sutil es la siguiente, que encontramos en Ireneo: la substancia material surge de las tres pasiones, el temor, la tristeza y la perplejidad; la psíquica, de una combinación de temor y conversión; dentro de la última combinación, el elemento de la conversión responde del Demiurgo, y el del temor del resto de substancia psíquica que hay en los animales y en los hombres. El temor participa aquí en el origen de la substancia material y psíquica, y media así entre los extremos superior e inferior de la escala extraespiritual; si bien no reemplaza a la «ignorancia», que sigue siendo el principio fundamental de toda la escala. Muy diferente es la siguiente correlación, que encontramos en Hipólito: la substancia psíquica procede del temor; de la tristeza, la física; de la perplejidad, la substancia demoníaca; y de la conversión, la denominada potencia derecha de los psíquicos (en oposición a la «izquierda» que deriva del temor), a saber, el ascenso y el arrepentimiento. El Demiurgo procede del temor, y por tanto pertenece enteramente a la potencia izquierda del alma (VI.32.6-s.).

[136]En *Exc. Theod.,* simplemente, «Lugar» *(tópos),* que en la tradición judía se utilizaba como circunloquio de Dios.

[137]Cf. la descripción «platonizante» de Ireneo, 1.5.3 y *Exc. Theod.* 49.1: «Enseñan que el Demiurgo estaba convencido de haber creado por sí mismo todas estas cosas, pero que

en realidad las había hecho impulsado por Achamot. De esta guisa hizo el cielo, sin conocer Cielo alguno, y formó al hombre sin saber del Hombre, e hizo aparecer la tierra desconociendo la Tierra. Y así en todo —dicen— ignoraba los modelos de las cosas que hacía y aun la existencia de la Madre misma, creyendo serlo él solo todo». Esta es, sin duda, una *revisión* consciente del retrato del Demiurgo de Platón, que sí conoce los modelos de las cosas.

[138] Este punto doctrinal, que encuentra un paralelismo casi exacto en el Libro de Baruc de Justino el Gnóstico (Hipólito, V.26-S.), más antiguo, es muy probablemente una intrusión extranjera en el cuerpo de la enseñanza valentiniana. Porque, tan consistente con el sistema del Baruc (en el que Elohim [= Demiurgo] es pneuma), como inconsistente con la principal doctrina valentiniana, es que el principio que representa todo lo «psíquico», el Demiurgo, pudiera ser el receptor de la gnosis superior: en el plano humano los valentinianos negaron categóricamente esta posibilidad a lo *psychikós*; y, por regla general, el único órgano de «conocimiento» posible, el sujeto que debe ser «formado» por éste, es el *pneuma.*

[139] O de política. La *Carta a Flora* es un escrito decididamente exotérico.

[140] Ver nota 137.

[141] Este enunciado debe entenderse dentro del contexto del Evangelio de la Verdad. Aquí, en el pasaje en el que se hace referencia al sufrimiento de Jesús, y en el que el interlocutor es quizá el mismo Valentín, encontramos un tono genuinamente cristiano: «Por esta razón, Jesús, el piadoso y el creyente, aceptó soportar el sufrimiento todo el tiempo que fuera necesario hasta la posesión de ese Libro, porque sabía que su muerte significaba la vida de muchos... Fue clavado a un madero, pero él vinculó ese acto de disposición ante el Padre a la Cruz. ¡Oh, gran y sublime enseñanza! Aunque investido de vida inmortal, se humilla incluso ante la muerte» (EvV 20:10-13). Ni siquiera un enunciado tan docetista como el que sigue logra deslucir la emoción de estas líneas: «Vino *a semejanza* de la carne, aunque nada podía obstaculizar su paso, porque era incorruptible e irreductible» (31:4-ss.). Sobre el significado teológico del sufrimiento de Cristo, sólo se nos informa de que éste se debía a la ira del «Error», aunque, en nuestra opinión, esta explicación no abarca todo el significado religioso que resuena en el pasaje citado, sea cual sea este significado (y sin duda no hay aquí alusión alguna a san Pablo). Pero incluso ante esta nueva evidencia sigue siendo verdad que el hecho central de toda la teología valentiniana, tanto en términos doctrinales como emocionales, es el sufrimiento de Sophía, no el de Cristo.

[142] El Apócrifo de Juan ha sido conservado en cuatro testigos coptos: el tratado 1 del Códice II de Nag Hammadi; el tratado 1 del Códice III; el tratado 1 del Códice IV y el tratado 2 del Papyrus Berolinensis o Papiro de Berlín (BG). El texto que maneja el autor es este último Papiro de Berlín. (*N. de la T.)*

[143] Similar en las enseñanzas mandeas.

[144] Similar en las enseñanzas mandeas.

[145] El que habla es Cristo.

[146] Esta explicación de la falta cometida por Sophía es una versión diferente de la escuela valentiniana, a la cual hace referencia Hipólito (ver nota 126).

[147]J. Montserrat Torrents traduce «se hizo adelante», y sugiere el sentido de «alumbró, dio a luz». Cf. *Aáv. Haer.* 1.29.4. *(N. de la T.)*

[148]Cf. el mito de Poimandres y la discusión sobre la imagen del espejo, pág. 188-ss.

[149]En este estadio debe considerarse inmaterial, una forma de substancia psíquica.

[150]La poca claridad del texto hace que mi traducción aquí sea aproximada.

[151] *Antímimon pneûma,* conocido también como *Pístis Sophía* (más tarde): término al parecer muy frecuente en una de las ramas del gnosticismo.

[152]En los *Kephalaia* coptos hay un bello pasaje que ejemplifica esta amplitud de miras de Mani. Hablando de sus predecesores, o de las «Iglesias elegidas» por éstos, Mani introduce el símil de los mensajeros reales: «Los países y las lenguas hacia los cuales son enviados difieren unos de otros; uno no es como otro. Así, se corresponde con la Potencia gloriosa que ésta envíe lejos de sí a todos los Apóstoles: las revelaciones y la sabiduría que les entrega, es entregada de distintas maneras, es decir, una no es como la otra, porque las lenguas hacia las cuales son enviadas no se parecen entre sí» (*Keph*. cap. 154).

[153]Como Mahoma hizo después de él, y como el Libro de Baruc había hecho antes, este último ya con una tétrada de revelaciones históricas, si bien una muy diferente de la reconocida por Mani (siendo Jesús el único miembro común a ambas series; Jonas, *Gnosis*, I, pág. 285, n. 1). Por supuesto, la omisión de Moisés y de los profetas de la lista de «Apóstoles» auténticos de Mani no es casual.

[154]Las condiciones en las que se encuentra el manuscrito no permiten identificar el acontecimiento del reinado de Ardashir al que se hace referencia como fecha de la vocación.

[155]Cf. West, *Pahlavi Texts,* III, pág. 234. En el breve esbozo de la doctrina que se utiliza en los catecismos, esta división aparece bajo epígrafes como «la doctrina de los tres tiempos», o «tres días», o «tres momentos», como en el siguiente ejemplo: «...la doctrina de los tres tiempos; ...sabemos (1) lo que se dice que fue antes de existir la tierra y el cielo; sabemos (2) por qué Dios y Satán lucharon, cómo se mezclaron la Luz y la Oscuridad, y quién se dice que creó la tierra y el cielo; sabemos aún más (3) por qué un día la tierra y el cielo morirán, y cómo la Luz y la Oscuridad serán separadas la una de la otra, y lo que sucederá después de eso» (*Chuastuanift*, ed. Bang, pág. 157).

[156]«Naturalezas»; también «principios», «substancias», «seres», «raíces». En los gathas de Zoroastro, que aquí sirven de modelo, se llamaban «los dos espíritus iniciales» y «gemelos». «Bien y mal»: también «luz y oscuridad», «Dios y materia».

[157]Ver explicación en Glosario, pág. 131. En las fuentes no siríacas, se llaman «miembros de Dios», también «potestades» y «eones».

[158]Cf. la doctrina más antigua de los setianos: «La tiniebla no carece de entendimiento, antes bien es muy inteligente, y sabe que si la luz es sacada de las tinieblas, quedará ella sola, sin brillo, sin resplandor, impotente, ineficaz, débil. Por lo cual, con toda astucia e inteligencia fuerza a permanecer consigo al resplandor y a la centella de luz que está con la fragancia del espíritu» (Hipólito, *Refut.* V.19.6).

[159]Una fórmula cristiana de abjuración sitúa dentro del maniqueísmo una enseñanza según la cual «el Diablo fue procreado en el mundo de la oscuridad», oponiendo a ésta una enseñanza de la Iglesia que defiende cómo éste «fue creado por Dios como un ángel bueno y se transformó después por su propia perversidad» (Anáthema XI de Milán, *circa* 600 d. C.).

Al revisar la enseñanza de Mani que defiende que el «Árbol de la Vida» (el mundo de la Luz) esconde prudentemente sus «frutos» (su luz y su bondad) y guarda dentro de sí su gloria «para no permitir ocasión de deseo al Arbol del Mal», Severo *(Homilía* 123) objeta, con espíritu platónico, que sería más propio de la bondad de Dios transformar la Materia maligna dejándola participar en su naturaleza superior, y que Dios podía ser acusado justamente de sentir celos al esconderse en vez de atraer a su enemigo hacia el bien por medio de su propio esplendor. No obstante, el informe de Severo sugiere que el ocultamiento de la Luz puede haber sido provocado por caridad tanto como por prudencia, ya que el enunciado «para no permitir ocasión» continúa «no fuera que esto suscitara en el árbol del mal una causa de excitación, tormento y peligro». De hecho, puesto que la Oscuridad —según la inmutable concepción maniquea— no puede beneficiarse de la percepción de la Luz, la alternativa concerniente a la conducta del buen Dios de Severo carece de sentido y el verdadero debate entre los cristianos y los maniqueos reside no en la naturaleza de la bondad divina sino, precisamente, en la idea de la maldad eternamente irredimible.

[161]En torno al 140 d. C., Basílides escribe sobre una doctrina, que reconoce anterior a su tiempo, según la cual «existen dos principios de todas las cosas, a los cuales ellos [los pensadores en cuestión] adscriben el bien y el mal... Mientras éstos se mantuvieron concentrados en sí mismos, cada uno de ellos se dedicó a lo suyo... Sin embargo, una vez que llegaron a percibirse el uno al otro, y que la Oscuridad hubo contemplado a la Luz, aquélla se vio dominada por la lujuria y deseó mezclarse con ella y formar parte de ella». A continuación se produce el hurto de algunas partes de la Luz, o, más exactamente, de Luz reflejada (ver cap. 7, pág. 189-s.), y la formación del mundo con la ayuda de este botín (Hegemonio 67).

[162]Mani hizo, por tanto, una utilización especulativa de la idea —probablemente en uso con anterioridad a él, y consecuencia natural de la antigua concepción de un caos primordial tan pronto como está se espiritualiza— que defiende que la Oscuridad está en constante ebullición de guerra mortífera. Cf. el pasaje mandeo: «El Rey de estos eones portaba una espada y una corona de oscuridad... Una espada tomó en su mano derecha, y allí se yergue y mata a sus hijos, y sus hijos se matan unos a otros», que contrasta vivamente con: «El Rey del exterior de los mundos se puso una corona de luz... Tomó el Kushta con su mano derecha, y allí se yergue e instruye a sus hijos... y sus hijos se instruyen unos a otros» *(J* 55).

[163]Cf. de nuevo el paralelismo mandeo: «El Rey de la Oscuridad se apercibió del mundo de la Luz desde la lejana frontera que separa la Oscuridad de la Luz, como un fuego que brillara en la cima de una alta montaña, como una estrella brilla en el firmamento... reflexionó en su corazón, se encolerizó... y dijo: “Si hay un mundo así, ¿qué hago yo en esta oscura habitación?... Me levantaré hasta esa tierra luminosa y lucharé contra su Rey”» (G 279).

[164]No obstante, en el primer Salmo de Tomás, un discípulo de Mani, leemos: «¿Dónde los vio el Hijo del Mal, el pobre que nada tenía, ni riquezas en su tesoro ni eternidad en su posesión? Se levantó y dijo: “Que pueda ser yo como ellos”» (Libro de salmos maniqueos, 203.25-ss.; la frase «que pueda ser yo como ellos» se repite constantemente).

[165]Compilado a partir de Severo y Teodoreto.

[166]El griego Simplicio se rebela en este punto contra el Dios maniqueo y le reprocha su cobardía (ver nota 174). Sin sumarme a este argumento, me atrevo a señalar que existe al menos cierta verdad en la idea de que la Luz no puede encontrarse con la Oscuridad, o con la fuerza bruta del espíritu, con sus propias armas, y sólo puede prevalecer sobre ésta de manera indirecta.

[167]Cf. Salmo maniqueo CCXIX: «El Guerrero, hábil en múltiples tareas, el que sometió a los rebeldes con su poder, nuestro Padre, el Primer Hombre de gloria» (1.25-s.).

[168]Cf. Salmo maniqueo CCXXIII: «Había una multitud de ángeles en la Tierra de la Luz, con poder para avanzar y someter al enemigo del Padre, a quien agradó [sin embargo] que por su Palabra aquel al que envió sometiera a los rebeldes» (9.26-29).

[169] Compilado a partir de Teodoro bar Konai y En-Nadim.

[170]Ireneo, 1.12.4: igual en los ofitas (*ibid*. 30.1), en los naasenos de Hipólito y en el Apócrifo de Juan.

[171]Compilado a partir de Teodoro bar Konai y En-Nadim. Ver también la dramática versión de *Chuastuanift*, cap. 1. «El Bien y el Mal, la Luz y la Oscuridad, se hallaban entremezclados en aquel tiempo. Los acompañantes de Ormuzd, los Cinco Dioses, [es decir] nuestras almas, lucharon durante un tiempo contra los Demonios y recibieron daño y fueron heridos. Y al mezclarse con la maldad del Señor de los Demonios y del Demonio insaciable y desvergonzado de la Gula... [etc.], se vieron privados de pensamiento y de sentido: [ellos] que habían sido auto engendrados y autoalumbrados olvidaron totalmente la tierra eterna de los Dioses y se separaron de los Dioses de la Luz».

[172]Andreas-Henning, pág. 179.

[173]Severo: «como una seducción hecha de halago y de engaño».

[174]Compilado a partir de Alejandro y Tito; cf. el relato de Severo: «Y a causa de este ataque que se estaba preparando en la Profundidad contra la Tierra de la Luz, una parte de la Luz debía mezclarse con estas [substancias] malignas, al objeto de que por medio de esta mezcla los enemigos fueran vencidos, la quietud regresara a los Buenos y la naturaleza del Bien fuera preservada». A esta parte de la doctrina hace referencia la crítica del neoplatónico Simplicio: «Hacen de Dios una figura despreciable, ya que, cuando el Mal se acercó a sus fronteras, tuvo miedo de que invadiera su territorio, y por su cobardía, lanzó injusta e impropiamente sobre el poder maligno a las almas, partes y miembros de sí mismo, que no habían hecho ningún mal, para salvar al resto de los seres buenos» *(In Encheir. Epict.* 27).

[175]Compilado a partir de Teodoro bar Konai, Hegemonio y En-Nadim.

[176]Cf. también Epifanio, *Haer.* 66.25.7-8. El acto de estrechar la mano se había utilizado de manera simbólica en la Antigüedad en ciertos acontecimientos *legales* (conclusión de contratos), pero no como saludo. También en Gál 2:9: «nos dieron la diestra en señal de compañerismo», con este acto se sellaba un pacto (entre los apóstoles, en relación con la misión entre los gentiles y los judíos respectivamente). El saludo entre los primeros cristianos era el beso de la hermandad, que dejó de practicarse relativamente pronto. No me es posible decir si el acto de estrechar la mano, como forma de saludo, se extendió por Europa y Oriente Medio como herencia maniquea o como herencia de una costumbre cristiana; únicamente, en los *Acta Archelai,* un escrito cristiano de principios del siglo IV

(citado aquí como «Hegemonio»), se hace referencia a esta forma de saludo como una peculiaridad maniquea. El saludo fue compartido por los mandeos; ver Glosario en cap. 3 pág. 130: «Kushta», «transmitir Kushta», forma parte hasta el día de hoy de sus ritos bautismales.

[177]H. J. Polotsky en C. Schmidt y H. J. Polotsky, «Ein Mani-Fund in Agypten», *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad.,* 1933, vol. I, pág. 80.

[178]La significación arquetípica del episodio precósmico queda claramente enunciada, por ejemplo, en el Libro de Baruc, cuando se dice de Elohim después de su separación de Edén, es decir, la naturaleza inferior, que «al ascender hacia el Bueno, el Padre mostró el camino a los que deseaban remontarse» (Hipólito, *Refut.* V.27).

[179]Ver Cumont, *Recherches*, pág. 26-s.

[180]Por una extraña estratagema que describiremos cuando se repita un poco más adelante.

[181]El Zodíaco, visto como una especie de noria. Todo el pasaje ha sido compilado a partir de Teodoro bar Konai, Hegemonio y un fragmento de Turfan que contiene el texto de la oración (Andreas-Henning, pág. 179-s.).

[182]Para todo el material concerniente al origen y al uso gnóstico de este motivo mitológico, ver el Apéndice, «La Séduction des Archontes», en Cumont, *Recherches,* pág. 54-ss.

[183]Las fuentes de este párrafo son Teodoro bar Konai y san Agustín.

[184]De nuevo, un tema gnóstico muy extendido: la falsificación de lo divino por parte de los arcontes.

[185]Cf. con respecto a esto el apartado «La alegoría gnóstica», pág. 123-ss.?

[186]«¿Qué es "el alma que es despedazada por recibir la muerte, la opresión y el asesinato de manos del enemigo"? Lo que ha sido llamado "el alma despedazada, matada, oprimida y asesinada" es la [vida] fuerza de los frutos, las plantas y las semillas, que son mordidas, aplastadas, rotas en pedazos y dadas como alimento a los mundos de la carne. También la madera, cuando se seque, y el vestido, cuando se gaste, morirán: también ellos son parte del "alma asesinada y despedazada" total» (*Keph*. 176.23; 178.5-ss.).

[187]Del «Shahpurakan» de Mani, citado en *Chronology* de Al-Biruni. Cuando Mani se llama a sí mismo «apóstol de Jesucristo», lo hace en el sentido de que el Jesús histórico era también un apóstol, esto es, del eterno Jesús el Luminoso; lo cual no implica subordinación a su predecesor, ni a su persona, ni a su mensaje, ni a su posición en la iglesia «elegida»; por el contrario, en estas dos últimas cuestiones, Mani defiende la superioridad de la forma última y más universal.

[188]La condición «herida» del «alma» en la creación física, que data de la lucha primordial, explica el nombre de «Jesús el Médico de los heridos», que aparece en los salmos maniqueos.

[189]El *Chuastuanift,* un manual para la confesión, deduce sistemáticamente esta categoría del pecado de la doctrina cosmogónica. Después de relatar el destino de los Cinco Dioses, los hijos del Hombre Primordial, enumera los tipos de pecado que son provocados por esta condición básica: con los dedos y los dientes; por la comida y por la bebida; en relación con la tierra, las plantas y los animales. Los distintos actos se llaman «quiebra»,«violación», «herida» y «tormento» de los Cinco Dioses.En el mismo formula-rio de la

confesión leemos: «Mi Señor, estamos llenos de defectos y de pecados, somos profundamente culpables, por la insaciable desvergüenza del demonio de la gula así estamos, siempre y de manera incesante, en pensamiento, palabra y obra, y en el acto de ver con nuestros ojos, de escuchar con nuestros oídos, de hablar con nuestra boca, de tomar algo con nuestras manos, y de caminar con nuestros pies, causamos tormento a la Luz de los Cinco Dioses, de la tierra seca y la húmeda, de las cinco clases de animales, de las cinco clases de hierbas y de árboles» (cap. 15).

[190]Los detalles «astronómicos» de la concepción reciben distintos tratamientos en las fuentes, y a excepción del papel de la luna no tienen un interés especial aquí.

[191] Compilado a partir de Shahrastani, En-Nadim y Hegemonio.

[192] Según la convincente corrección de πρεσβύτης por πρεσβευτής en *Act. Arch.* 13 y Epifanio, *Haer.* 66.31 *(et. al.)* (Flügel, Bousset, Cumont).

[193] Estos son los tres Cazadores de la Luz precedentes: el primero es el Hombre Primordial, su «red» es el Alma extendida sobre todos los Hijos de la Oscuridad (ver pág. 240-s.), el «mar» es la Tierra de la Oscuridad (ver pág. 149-ss.); el segundo Cazador es el Tercer Mensajero, su «red» es la Forma Luminosa que éste muestra a la Profundidad y con la cual hace prisionera a la Luz, su «nave» es el sol (ver pág. 245); el tercer Cazador es Jesús el Luminoso, su «red» es la Sabiduría de la Luz con la cual hace prisioneras a las almas, su «nave» es la Santa Iglesia (más exactamente, Iglesias, ver pág. 249-s.).

[194]De aquí en adelante, salmo CCXXIII.ll.l0-ss. En las dos líneas precedentes se lee: «Toda la Vida, reliquia de la Luz, en dondequiera que esté, se reunirá en sí misma y de esa reunión proyectará una imagen» (*andriás*, traducido antes como «estatua»), que claramente relaciona este pasaje con el de los *Kephalaia.*

[195]Estos son algunos de ellos. Para cosas de todo tipo: disposición, estructura, gobierno; conformidad para gobernar, es decir, regularidad. En el ámbito público: constitución política o legal; conformidad con dicha constitución, es decir, conducta o condición conforme a la ley. En el ámbito militar: disciplina, jerarquía de combate. En el ámbito privado: decencia, propiedad, decoro (el adjetivo *cósmios* significa «de buena conducta», lo contrario de indócil, indisciplinado). Como manifestación social de una cualidad: honor, fama. Como forma de convención: etiqueta, ceremonial. Como forma de exhibición: ornamento, decoración, especialmente en el vestido; de ahí, adorno, aderezo.

[196]*Timeo 29d-30c.* Transcribimos parte del argumento de Platón: «Digamos ahora por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo. Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada. Al carecer de ésta, quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo. Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo. Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la

razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina» (trad. de Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1992). El lector se dará cuenta de que el razonamiento que en el relato del Génesis se aplica implícitamente al hombre, aquí se aplica al cosmos.

[197] «Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos... Y nada cambia, si se dice que el hombre es el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos» (Aristóteles, *Etica Nicomaquea* VI.7, trad. de Julio Pallá, Gredos, Madrid 1989).

[198] La exposición clásica de esta teoría se encuentra en *Las Leyes* de Platón: «Debemos convencer a ese joven con razonamientos, de que aquel que se ocupa del universo lo ha ordenado todo con vistas a la conservación y a la virtud del total, cada una de cuyas partes, en la medida que es posible, padece y hace lo que es propio de ellas. Al frente de cada una de ellas se ha colocado a unos jefes que supervisen de continuo, hasta en sus más pequeños detalles, sus pasiones y sus actos, y que llevan a término su obra hasta el último fragmento. "Uno de esos fragmentos, infeliz, es el tuyo, que tiende hacia la totalidad con la vista siempre puesta en ella aunque sea muy pequeño. Con respecto a esto no te has dado cuenta de que cualquier generación se produce con el objeto de que la vida del universo tenga una existencia dichosa y no que la generación se produzca en tu interés: eres tú quien nace para interés del universo. Todo médico y todo artesano profesional lleva a cabo su trabajo en beneficio de la comunidad entera y realiza la parte que en general tiende hacia lo mejor con la mirada puesta en el todo y no a la inversa, con el todo mirando a la parte. Pero tú te enfadas porque no sabes que lo que en ti hay de bueno le conviene tanto a la totalidad como a ti en virtud de vuestro común nacimiento..."» (trad. de José Manuel Ramos Bolaños, Akal, Madrid 1988).

[199]Según el tratado pseudoaristotélico «Sobre el cosmos» (de un autor desconocido del siglo I d. C.), ésta es la definición de la tarea de la *filosofía:* al contemplar el Todo, la filosofía reconoce «lo que es afín a ella misma y contempla lo divino con ojos divinos» (cap. 1, 39 Id. 14). Si combinamos esto con el enunciado de Cicerón, según el cual «el hombre nació para contemplar el Todo», nos encontraremos con que ¡el hombre nació para ser un filósofo! La obra, a la cual haremos referencia de nuevo, se encuentra entre los documentos más notables de la devoción cósmica del clasicismo tardío.

[200]Como la de los Juegos Olímpicos.

[201] «Sobre lo sublime» (siglo I d. C.), 25.2.

[202]Sin embargo, resulta característico que, al comparar el universo con una mancomunidad, el tratado «Sobre el cosmos» utilice el modelo de la monarquía más que el de la república: ver en cap. 6 el tratamiento detallado del gobierno del gran rey persa y su paralelismo en el gobierno divino del universo.

[203]Cf. *De mundo,* cap. 5, 397a.8-s.: «¿Cuál de las cosas individuales podría igualar el orden que el sol, la luna y las estrellas muestran en su revolución celeste, mientras se mueven con la misma precisión de una eternidad a otra? Ciertamente, de todas las cosas, es el

cosmos [aquí, los cielos], por su grandeza, el más grande; por su movimiento, el más veloz; por su esplendor, el más brillante; su poder no tiene edad y nunca muere».

204 *Ibid.,* cap. 6, 397*b*.27-s.: «La esfera que se encuentra más próxima a Dios disfruta de la mayor parte de su poder, después la que se encuentra por debajo de ésta, y así sucesivamente hasta las regiones habitadas por nosotros. Por tanto, la tierra y las cosas terrestres, siendo las más alejadas de la influencia de Dios, se muestran faltas de equilibrio, desunidas y llenas de confusión». Esta versión del argumento encaja con el monoteísmo de *De mundo* que sitúa a Dios (igual que Aristóteles situó el Intelecto) por encima de la Esfera. Con una pequeña modificación en el enunciado, el argumento coincide también con el panteísmo estoico.

205 Cf. Aristóteles, *Metafísica* ix.10506.23-s.: «Por esto el sol, los astros y el firmamento entero están eternamente en actividad, y no es de temer que se detengan en algún momento, como temen los filósofos de la naturaleza. Ni tampoco se fatigan haciendo esto: y es que su movimiento no es relativo a la potencia de ambos términos de la contradicción, como el de las cosas corruptibles, de modo que la continuación de su movimiento les resultara fatigosa. Pues la causa de esto es la entidad que es materia y potencia, y no acto» (trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 1989).

206 Cf. Platón, *Las leyes* X.898c: «Sin embargo, huésped, por lo que acabamos de decir, sería una impiedad afirmar que quien hace girar el universo es algo distinto al alma, dotada de toda virtud, sea una sólo o sean varias». Esta idea fue desarrollada por Aristóteles.

207 «Todas juntas, cantando sinfónicamente y girando en torno al cielo con su equilibrada danza, se unen en una armonía cuya causa es uno (Dios) y cuyo fin es uno (cosmos): esta armonía es la responsable de que el Todo sea llamado "orden" y no desorden» *(De mundo,* cap. 6, 399a. 12-s.).

208 Simón Mago; comparar con el pasaje completo que aparece en pág. 141—s.

209 Ef 4:1-2; Flp 2:3; 2 Cor 10:5; Rom 5:3-4; 2 Cor 7:10; Bern 2:2.

210 Esta palabra apenas se utiliza en el Nuevo Testamento. En todas las epístolas paulinas, de rico vocabulario exhortativo, aparece una sola vez, y sin una significación particular (Flm 4:8; sólo se usa esta palabra en relación con el hombre en otra ocasión: en 2 Pe 1:5). Este silencio es significativo: la palabra no encajaba en las intenciones de los primeros escritores cristianos.

211 Cf. *Mut. Nom.* 141.258-s.

212 Cf. *Leg. All.* III. 136.

213 *Ibid.* 180. En el siguiente párrafo la imagen cambia: ahora Dios abre el útero de la «virtud» para sembrar en él buenas acciones. Esta duplicación de la actividad divina acentúa la pasividad del alma hasta la exageración; cf. *De Cher.* 42-ss.; *De Post.* 133-s.; *Deus immut.* 5.

214 *De Sacr. Abelis* 55; *De Somn.* 1.60.

215 Simbolizada en Caín y Abel, cf. *De Sacr. Abelis* 2-ss.

216 De *Abr.* 270; *Rer. Div.* 91.

217 *Mut. Nom.* 155.

218 De *Somn.* 1.211; *Rer. Div.* 91.

219 Lo que aquí traducimos por «desconocerse» es en el original un término compues-

to a partir del verbo «conocer» cuyo significado último se pierde en esta traducción. A continuación, ofrecemos un buen ejemplo de las frecuentes variaciones de Filón sobre este tema: «Cuanto más conocía Abraham, más se desconocía a sí mismo, más cerca estaba de adquirir el conocimiento perfecto del Verdadero Existente. Este es el curso natural: aquel que se conoce totalmente a sí mismo, libera a la nada que descubre en toda la creación y el que se libera a sí mismo llega a conocer al Existente» *(De Somti.* 1.60).

[220]El pasaje es una exégesis de Gn 12:1: «Pero Jehová había dicho a Abraham: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré».

[221] El *Asceticon* de los mesalianos, una secta herética, de carácter monástico, que aparece mencionada en algunos textos heresiológicos desde el siglo IV d. C. en adelante: ver una reconstrucción y análisis de sus puntos de vista en Reitzenstein, *Historia Monachorum,* pág. 197-ss.

[222] «Todo el mundo lleva consigo un demonio desde su nacimiento, como al buen mistagogo de su vida» (Menandro en Amiano Marcelino, *Rer. gest.* XXI. 14.4).

[223]Por supuesto, esto no es aplicable al «conocimiento» especulativo de los valenti- nianos si se tienen en cuenta sus *pretensiones especulativas* —ver pág. 201-ss.—, aunque sí se aplicaría al conocimiento teórico como tal.

[224] En la astrología egipcia, los doce signos del zodíaco tienden a ocupar las posiciones de los siete planetas (astrología babilonia) como símbolos del orden cósmico: en la versión gnóstica, son símbolos de la corrupción cósmica.

[225] Incluso para los eones del Pleroma: ver la enseñanza valentiniana, pág. 207-s.

[226] Debemos recordar que la última revisión de este libro data de 1970. *(N. del E.)*

[227] Un escrito se repite dos veces en la colección, y otro, tres veces.

[228] *Evangelium veritatis...* ed. de M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, Zúrich 1956; *The Gospel according to Thomas,* ed. de A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, y Abd al Masih, Leiden 1959. El primero sólo pudo ser utilizado parcialmente en la primera edición de este libro. [Ver final de la nota siguiente.]

[229] Hipóstasis de los arcontes, Evangelio de Felipe, y una cosmogonía sin título (n.° 40 de la colección, según la notación de Doresse; n.° 14, según la de Puech). Los tres han sido traducidos al alemán por H. M. Schenke: ver Bibliografía suplementaria en pág. 401. Estas traducciones fueron realizadas a partir de una reproducción fotográfica de los textos en Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo,* vol. 1. El Cairo 1956 (el comienzo de lo que pretendía ser una publicación provisional de todos los manuscritos). Con respecto al título de la cosmogonía (n.° 40), Schenke propone «Discourse on the Origin of the World» (Discurso sobre el origen del mundo), que mencionaremos aquí de forma abreviada: Sobre el origen del mundo. [Cuando este libro había sido escrito y compuesto, apareció publicado el texto completo del tratado, con traducción y comentarios de A. Böhlig y P. Labib: ver Bibliografía suplementaria. La traducción de Schenke sólo cubre la primera mitad del escrito, que el traductor confundió con el escrito completo.]

[230] Sabiduría de Jesucristo y Apócrifo de Juan.

[231]W. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis* 8502, Berlín 1955. El códice será citado como BG.

[232] Esto fue escrito en 1962 y no resulta válido (1970). Para comprobar el estado, incluyendo la numeración de los códices y escritos, ver Addendum en pág. 339.

[233] (Subtítulo, *An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts discovered at Chenoboskion* [Una introducción a los manuscritos gnósticos en lengua copta descubiertos en Chenoboskion]), Nueva York 1960. El original francés apareció en 1958. Su autor, un egiptólogo francés, se encontraba en aquel lugar cuando, en 1947, el primero de los trece códices en papiro que comprendía el hallazgo fue adquirido por el Museo Copto de El Cairo. Dicho autor reconoció su importancia y, a partir de entonces, se vio cada vez más implicado en las siguientes adquisiciones y en las luchas y oscurantismos a los que aludí con anterioridad. Después de tener acceso, aunque sólo durante un breve período de tiempo, a los doce códices de El Cairo (un códice llegó hasta Europa y fue adquirido por el Instituto Jung de Zúrich), dicho autor ha catalogado los escritos, realizando también composiciones y tomando notas, a veces apresuradas, a partir de su contenido. Estas, tal y como aparecen en su libro, siguen constituyendo por el momento el mayor testimonio con el que contamos, al margen de lo que ha sido totalmente publicado o traducido.

[234] Incluyo en éstos los escritos del Papiro de Berlín, cuya publicación, tanto tiempo detenida, fue estimulada por el descubrimiento de Nag Hammadi.

[235] Los manuscritos datan probablemente del siglo IV, pero su contenido es más antiguo, y algunos pueden estar fechados en el siglo II casi con toda seguridad.

[236] Por supuesto, es posible que la colección perteneciera a una sola persona de grandes medios, pero también habría pertenecido a una especie de grupo, independientemente del grado de cohesión de éste.

[237] Son barbelognósticos, por ejemplo, el Apócrifo de Juan, la Hipóstasis de los ar- contes o Sobre el origen del mundo; son valentinianos el Evangelio de la Verdad, la Carta a Regino o el Evangelio de Felipe.

[238] En mi trabajo alemán, más detallado, existe una sección especial dedicada a los sistemas de las «tres raíces»: *Gnosis und spaetantiker Geist*, I, págs. 335-344.

[239] A propósito de la Paráfrasis de Sem, Doresse ha llamado la atención (*op. cit.,* pág. 150) sobre su parecido con el informe que Hipólito hace de una «Paráfrasis de Set» (*Refut.* V.19-22). Existe, sin embargo, esta importante diferencia entre ambas: la primera habla a la manera maniquea de una ascensión de la Oscuridad primordial a la Luz, mientras la última habla de la atracción que la Luz siente hacia la Oscuridad. Percibimos la forma en que estos puntos cardinales oscilaban de un lado a otro, o quizá deberíamos decir que se jugaba libremente con distintas variantes.

[240] Por ejemplo, *Adv. Haer.* 1.30.6.

[241] Por ejemplo, *Refut.* VII.25.3.

[242] Por ejemplo, *Panar.* 26.2.

[243] Utilizo la numeración introducida por Doresse. [Ver Addendum, pág. 335.]

[244] 134:27-135:4; 142:21-26; 143:4-7 (Schenke, cois. 664; 667; 668).

[245] 148:29-33; 151:3-28; 155:17-34 (Schenke, cois. 249; 251; 253).

[246] BG 125:10-126:5 (Till, págs. 290-293); el manuscrito de Nag Hammadi presenta aquí una laguna.

[247] BG 44:9-16; cf. 45:ll-s.; 45:20-46:9 (Till, págs. 128-133).

[248] Por ejemplo, en n.[os] 2 = 7 «Soy un Dios celoso, por encima de mí no hay nadie», idéntico a n.[os] 1 = 6 = 36 (Apócrifo de Juan), donde la exclamación declara abiertamente su conocimiento de que «hay otro Dios: porque, si no lo hubiera, ¿de quién podría estar celoso?» (ver pág. 165).

[249] No obstante, no queda reducido a ese modelo: en la Paráfrasis de Sem el tratado aparece en un contexto que la doctrina de las «tres raíces» sitúa claramente dentro del modelo iranio. El resumen de Doresse no nos muestra cómo en este caso el demiurgo (lo mismo que en el caso de Sophía) fue originado. Pero a partir de otros ejemplos parece ser que Yaldabaot pudo también ser concebido, más que como el hijo de la Sophía caída, como una potencia totalmente maligna. En términos mitológicos, la figura es del todo independiente de la última y se unió a ésta posteriormente.

[250] N.[os] 2 = 7 (Doresse, pág. 178); n.° 40, 151:19—s. «Un Inmortal Hombre de Luz»; Apócrifo de Juan, en todas las versiones: allí aparentemente como una voz que llega a la misma Sophía desde lo alto, pero también escuchada por Yaldabaot.

[251] Cf., por ejemplo, Ireneo 1.12.4 para cada rama de los valentinianos (ver pág. 238); cf. *ibid.* 30.1 para los ofitas: la Luz primordial del Abismo, bendita, eterna e infinita, es «el Padre de Todo, y su nombre es el Primer Hombre»; cf. también los textos sobre los naasenos y sobre Monoimo el Arabe, en Hipólito, *Refut.* V.7, VIII. 12.

[252] Cf. también Evangelio de Felipe, 102:29-s. «Ellos (los arcontes) querían prender al libre y convertirlo en su prisionero toda la eternidad» (Schenke, col. 7).

[253]En ambos, Hipóstasis de los arcontes y Sobre el origen del mundo, cuando la jactancia del demiurgo Yaldabaot es recriminada por Sophía, éste recibe el nombre alternativo de Samael, del cual se dice que significaba «el dios ciego» (Hipóstasis, 134:27-135:4; 142:25-s.; Origen, 151:17—s.). La segunda etimología posible, sin bien secundaria (del ara- meo), explica el apelativo «el ciego» que recibe el demiurgo en el informe de Hipólito sobre los peratas, basado simplemente en una alegoría de la historia de Esaú *(Refut.* V.16.10, ver pág. 128): ahora sabemos que el predicado «ciego» era algo más que una improvisación exegética *ad hoc.* También la descripción de los arcontes en la Hipóstasis comienza así: «Su jefe es ciego. [Impulsado por su] potencia, por su ignorancia y por su orgullo [...] dijo: "Yo soy Dios..."» (134:27-31; cf. también Sabiduría de Jesucristo, BC 126:1-3). Otra etimología (hebrea), encontrada en Sobre el origen del mundo, es «Israel = el hombre-que-ve-a-Dios» (153:24-s.). Esta versión es bien conocida por Filón, con quien adquiere una gran importancia doctrinal (cf. *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, pág. 94-ss.). La concordancia entre el helenista educado y el oscuro sectario atestigua un aprendizaje común de exégesis judías muy arraigadas.

[254] La primera, a pesar del nombre Achamot = *chokma* (hebreo): una deidad femenina pagana, como demostró Bousset, facilitó el sustrato mitológico de la figura.

[255] «Sin su consorte masculino», cf. Till, pág. 277, nota a BG 118:3-7.

[256] Cf. también la especulación escatológica sobre el «préstamo de la cortina» del Evangelio de Felipe, 132:22-ss. (cf. 117:35-ss.).

[257] Ver pág. 209; la «segunda» función del límite es actuar entre el Pleroma y el exterior: cf., por ejemplo, Hipólito VI.31.6: «que nada de la Deficiencia pueda aproximarse a los eones que están dentro del Pleroma».

[258]17:11—16: «La Angustia se condensó como una niebla, de modo que nadie podía ver. Por esta razón, el Error ganó fuerza y se puso a trabajar con su propia materia en el vacío».

[259]Cf. Hipóstasis 142:10-15: «Y que una sombra vino a existir más abajo del velo, y esta sombra pasó a ser materia, y... fue arrojada a un lugar particular... una especie de aborto»; Origen 146:26-147:20: «Pero su exterior es una sombra, a la cual llaman oscuridad. A partir de ella una potencia se manifestó sobre la oscuridad... A esta sombra, las potencias que vinieron posteriormente la llamaron "caos infinito". [Todo tipo] de divinidad fluyó de este caos [...] con el lugar entero, de modo que también [la sombra] vino después de la primera obra. En el abismo precisamente [se] manifestó, a partir de la Pístis que hemos mencionado... Algo parecido a la parturienta de un niño: todo lo excedente se desparrama. De esta manera, la materia vino a existir a partir de la sombra». Textos sin duda muy próximos a la doctrina valentiniana. La barbelognosis, a la cual pertenecen ambos escritos (igual que el Apócrifo de Juan), es, de todas las variedades del gnosticismo, la más afín al valentinismo por lo que se refiere a su especulación sobre los comienzos (ver *Gnosis und spätantiker Geist*, I, pág. 361).

[260] Ver n.º 31 y 24:22-ss.: el mundo es la «forma» *(schéma)* de la «deficiencia» [de este modo, la «deficiencia» es su materia], y la «deficiencia» se levantó por la Ignorancia primordial sobre el Padre.

[261] «Vio la maldad y la apostasía de su hijo. Se arrepintió...»: ver pág. 224-s.

[262] En relación con la generación del demiurgo a través de un reflejo en las aguas del abismo, ver nota 111; cf. los comentarios generales del motivo.

[263]La diferencia queda totalmente clara en el Evangelio de Felipe, 108:10-15: «Otra es Ekhamot, y otra es Ekhmot. Ekhamot es simplemente Sophía, pero Ekhmot es la Sophía de la Muerte... que recibe el nombre de "la pequeña Sophía"». El Evangelio de Felipe es, según la opinión más generalizada, una composición valentiniana. Cf. H.-M. Schenke en *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), 1, col. 2-s.

[264] *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), 4, col. 246-s.

[265] Del monasterio Zuqnin, cerca de Amida, terminada *circa 774* d. C. Citada en U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, pág. 27-s.

[266] El número varía según los distintos eruditos.

[267] Para una presentación más completa del argumento de las páginas siguientes, ver mis dos artículos: «Evangelium Veritatis...», *Gnomon* 32 (1960), 327-335 [alemán], y «Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation», *Studia Patrística,* vol. VI (*Texte u. Un- ters. z. Gesch. d. Altchr. Litr*., 81), Akademie-Verlag, Berlín 1962, págs. 96-111.

[268] Algunas partes de estos pasajes han sido citadas ya en págs. 95, 207-210, 214 y 220. Otras citas del Evangelio de la Verdad se encuentran en págs. 104, 105, 108, 111, 121, 126, 218 y nota 123.

[269] He aquí una transición del escenario macrocósmico al microcósmico, de la salvación universal a la individual, a partir de ahora referida a los eones y no al hombre terrenal.

[270] Ellos, en copto, sirve también para expresar una pasiva impersonal. Así, «ellos no conocen al Padre» = «el Padre es desconocido».

[271] No importa cuál: el Evangelio de la Verdad refleja el principio central del valenti-

nismo y, por este común denominador, concuerda con cualquier versión del mismo. El Evangelio de la Verdad puede asimismo ser reflejo de una versión particular diferente. No debemos olvidar lo que Ireneo nos dice sobre la libertad individual de invención que reinaba en la escuela *(Adv. Haer.* 1.18.5).

[272] Angustia y Terror no parece que sean personas sino estados de personas o de una persona, y aquí pensamos en Sophía, a partir de cuyos «afectos», según la enseñanza valentiniana, se condensan los elementos de la materia: siendo los «afectos» a su vez producto de la «ignorancia». Error es definitivamente una persona, y aquí pensamos en el demiurgo. La «creación» que éste moldea a partir de la materia como «equivalente» o «sustituto» (¿una imitación?) de la Verdad podría ser, por otras analogías gnósticas, el universo o el hombre, pero a medida que avanzamos en el Evangelio de la Verdad, la referencia cósmica adquiere preponderancia. Lo que el Error moldea es «su propia *hýle*»: ¿por qué «su propia»? ¿Es «niebla» en lo que se condensa la «angustia»? Originalmente, el Error ganaba fuerza a partir de este efecto oscurecedor (que aniquilaba la luz y, por tanto, la visibilidad): una fuerza negativa, esto es, «el olvido». Pero al margen de ser la fuente, la «niebla» (¿o una condensación mayor de ésta?) puede ser también material *(hylé)* por la actividad de esta fuerza: si es así, uno podría decir que la «materia» es el aspecto externo, y el «olvido» el aspecto interno de la «deficiencia» en la cual el Error se objetivó a sí mismo. En el producto final, la «deficiencia» es el mundo que ha sido moldeado por el Error en una forma *(schéma),* en la cual pervive la fuerza del olvido que descansa en su raíz.

[273] Esta tesis, avanzada por Van Unnik (H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik, *The Jung Codex*, Londres 1955, 81-129), ha sido criticada por mí en los artículos mencionados con anterioridad, nota 267. La idea principal de mi argumentación es que es mucho más plausible que la abstracción sea posterior a la imaginación concreta. En consecuencia, el Evangelio de la Verdad sería una especie de expresión «desmitificada» del valentinismo (como tal, podría ser aún obra de Valentín o de un contemporáneo). Debe concederse que la secuencia inversa, un comienzo premitológico y quasi filosófico que posteriormente se recubre con la mitología, no es imposible *per se.* Sin embargo, la idea de que el Evangelio de la Verdad, con su libre juego de variaciones místicas sobre un tema teológico subyacente y su rica imaginería de asociaciones muy libres y siempre armonizadas, pertenezca a un estadio inmaduro del valentinismo me resulta totalmente imposible de creer.

[274] Me resulta muy difícil creer que, a partir del capítulo 19, Ireneo continúe hablando de los marcosianos y no de las enseñanzas gnósticas en general.

[275] Ver, por ejemplo, mi tratamiento en *Gnosis und spätantiker Geist*, I (1934), 206, 2; 374—s.; cf. II, 1 (1954), 162-s.

[276] M. Krause. «Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Iñhalt», *Mittcilungen d. Di. Archäol. Instituts, Abtl. Kairo* 18 (1962).

[277] *Der Wille zur Macht* (1887), 1.

[278] *Pensées* 205.

[279] *Op. cit.* 200 (347-264): «El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero, aun cuando el uni-

verso le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada».

[280] *Op. cit.* 68 (205-88).

[281] Cf. Pascal, *loc. cit.:* «En resumen, es la señal sensible más grande de la omnipotencia de Dios, tanto que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento (la inmensidad del espacio cósmico)».

[282] El papel de Pascal como primer existencialista moderno, tema que he esbozado de manera muy superficial como punto de partida, ha sido tratado de forma mucho más detallada por Karl Löwit en su artículo «Hombre entre Infinidades», aparecido en *Measure, A Critical Journal* (Chicago), vol. 1 (1950).

[283] Marción, citado en Tertuliano, *Adv. Marc.,* 1.14.

[2HA] *Der Wille zur Macht* 2; 3.

[28S] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* pág.33-s.

[286] Heidegger, *Ueber den Humanismus,* Frankfurt 1949,pág. 13.

[287] «Animal» en el sentido griego no significa «bestia» sino cualquier «ser animado», incluidos los demonios, los dioses, las estrellas animadas, incluso el universo animado visto como un todo (cf. Platón, *Timeo* 30c). Colocar al hombre en esta escala no quiere decir que se rebaje su posición, y que el demonio de la «animalidad» se deslice subrepticiamente en su interior por sus connotaciones modernas. En realidad este rebajar la posición del hombre se produce, según Heidegger, al colocar al «hombre» en *cualquier* escala, es decir, en un contexto de *naturaleza* como tal.La devaluación cristiana de «animal» a «bestia», que permite que el término pueda ser utilizado sólo en contraste con «hombre», refleja simplemente la ruptura más profunda con la posición clásica, una ruptura por la cual el Hombre, como único poseedor de un alma inmortal, se queda totalmente fuera de la «naturaleza». El argumento existencialista arranca de esta nueva base: el juego sobre la ambigüedad semántica de «animal», si bien gana un tanto fácilmente, oculta este cambio de base de la cual dicha ambigüedad es una función y rechaza la posición clásica con la que se enfrenta de forma ostensible.

[287] Clemente de Alejandría *Exc.Theod.* 78.2.

[288] Hablo aquí de *Sein und Zeit,* no del último Heidegger, que sin duda no es «existencialista».

Bibliografía

A excepción de algunos artículos de particular importancia, esta bibliografía incluye exclusivamente libros.

I. Información básica

Angus, S., *The Mystery Religions and Christianity, Nueva York 1925.*

—, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World,* Nueva York 1929.

Barker, sir E. (ed. y trad.), *From Alexander to Constantine,* Oxford 1956.

Bevan, E. R., *Hellenism and Christianity*, Londres 1921.

—, *Later Greek Religion*, Londres 1927.

—, *Stoics and Sceptics*, Oxford 1913.

Bidez, J. y E Cumont, *Les mages hellénisés,* 2 vols., Paris 1938.

Boll, F., *Sternglaube und Sterndeutung*, 4.ª ed., Leipzig 1931.

Bousset, W., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter,* 3.ª ed., Tubinga 1926.

Bréhier, E., *La philosophie de Plotin,* Paris 1928.

Bultmann, R., *Primitive Christianity in its Contemporary Setting,* Londres y Nueva York 1956.

—, *Theology of the New Testament,* 2 vols., Nueva York 1951-1955.

Caird, E., *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Glasgow 1904.

Cicerón, *De Natura Deorum,* trad, de H. M. Poteat, Chicago 1950.

Clark, G. H. (ed.), *Selections from Hellenistic Philosophy,* Nueva York 1940.

Cumont, E, *After Life in Roman Paganism,* New Haven 1922.

—, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* Nueva York 1912.

—, *Lux Perpetua,* Paris 1949.

—, *The Mysteries of Mithras,* Chicago, Londres 1903.

—, *The Oriental Religions in Roman Paganism,* Chicago 1911.

Deissmann, A., *Light from the Ancient East*, ed. revisada, Londres 1922.

Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1903.

Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks*, Londres 1935.

Duchesne-Guillemin, J., *Zoroastre*, Paris 1948.

—, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958.

Festugière, H. J. y P. Fabre, *Le monde gréco-romain au temps de Notre- Seigneur,* 2 vols., Paris 1935.

Festugière, H. J., *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954.

Gaster, T. H. (trad.), *The Dead Sea Scriptures*, Nueva York 1956.

Geffcken, J., *Der Ausgang des griechischrömischen Heidentums*, Heidelberg 1929.

Grant, F. C., *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, Nueva York 1953 (Sources).

Grant, R. M., *Second Century Christianity: A Collection of Fragments*, Londres 1946.

Gressmann, H., *Die hellenistische Gestirnreligion,* Leipzig 1925.

—, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin 1930.

Gunkel, H., *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Gotinga 1903.

Guthrie, W. K. C., *Orpheus and Greek Religion*, 2.ª ed., Londres 1952.

Harnack, A., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries,* 2 vols., Nueva York 1908.

Hatch, E., *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (Hibbert Lectures, 1888), nueva ed., Nueva York 1957.

Hepding, H., *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus,* 2 vols., 3.ª ed., Londres 1929.

Jaeger, W., *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., Oxford 1939- 1945.

Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Gotinga 1930.

Kaerst, J., *Geschichte des Hellenismus,* 2 vols., 2.ª ed., 1917-1926.

Kern, O., *Die Religion der Griechen,* 3 vols., Berlin 1926-1938.

Labriolle, P. de, *La réaction païenne: Etude sur la polémique anti-chré- tienne du 1[er] au 6[ème] siècles,* Paris 1934.

Laqueur, R., *Hellenismus,* Giessen 1925.

Lietzmann, H., *The Beginnings of the Christian Church*, Nueva York 1937.

—, *History of the Early Church,* 4 vols., Nueva York 1938.

Meyer, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols., Stuttgart 1923-1925.

Moore, G. ***F.,*** *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vols., Cambridge 1927-1930.

More, P. E., *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923.

Murray, G., *Five Stages of Greek Religion*, Oxford 1925; Nueva York 1955.

Nilsson, M. P., *History of Greek Religion*, ed. revisada, Oxford 1949.

Nock, A. D., *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

— (ed. y trad.), *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, Inglaterra 1926.

Oates, W. J. (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Nueva York 1940.

Pohlenz, M., *Die Stoa*, 2 vols., Gotinga 1948.

Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, Munich 1926.

Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3.ª ed., Leipzig 1927.

Rohde, E., *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 8.ª ed., Tubinga 1925; trad, inglesa, Londres 1925.

Rostovtzeff, M. I., *Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols., Oxford 1941.

—, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols., nueva ed., Oxford 1941.

Schoeps, H. J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949.

Schürer, E., *History of the Jewish People in the Time of Jesus*, 5 vols., Edimburgo 1885-1891; 3 vols., Nueva York 1892.

Spengler, O., *The Decline of the West*, vol. II, Nueva York 1928.

Tarn, W. W., *Hellenistic Civilization,* 3.ª ed., Londres 1952.

Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2.ª ed., Tubinga 1912.

Whittaker, T., *The Neoplatonists*, 2.ª ed., Cambridge, Inglaterra 1918.

II. Gnosticismo: General

A. Fuentes

Buonaiuti, E., *Frammentignostici,* Roma 1923.

—, *Gnostic Fragments,* trad, inglesa, Londres 1924.

Charles, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* Oxford 1913.

Clemente de Alejandría, *Stromata; Excerpta ex Theodoto*, ed. de O. Stählin (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 15, 17), Leipzig 1906-1909.

—, *The Excerpta ex Theodoto...,* ed. y trad, de R. P. Casey, Londres 1934.

—, *Extraits de Théodote,* ed. y trad, de F. Sagnard, Paris 1948 [«Extractos de Teodoto», *Los gnósticos*, vol. II, trad, de José Montserrat Torrents, Gredos, Madrid 1983].

Epifanio de Salamis, *Panarion Haeresium,* ed. de K. Holl (Griech. christl. Schrifsteller, 25, 31, 37), Leipzig 1915-1931.

Evangelium Veritatis, ver Malinine, M.

Grant, R. M., *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings*, Nueva York 1961.

Hennecke, E. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen,* 2.[a] ed., Tubinga 1924.

Hipólito de Roma, *Refutado Omnium Haeresium* [= *Philosophumena*]*,* ed. de P. Wendland (Griech. christl. Schriftsteller, 26), Berlin 1916 [«Refutación de todas las herejías», *Los gnósticos,* vol. II, ed. y trad, de José Montserrat Torrents, Madrid 1983].

Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses,* ed. de W. W. Harvey, 2 vols., Cambridge, Inglaterra 1857. [«Contra herejes», *Los gnósticos,* vol. I, ed. y trad, de José Montserrat Torrents, Madrid 1983].

James, M. R. (trad.), *The Apocryphal New Testament,* Oxford 1924.

Lipsius, R. A. y M. Bonnet (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha,* Leipzig 1891-ss.

Malinine, M., H.-Ch. Puech y G. Quispel (ed. y trad.), *Evangelium Veritatis,* Zurich 1956.

Orígenes, *Contra Celsum,* ed. de P. Koetschau (Griech. christl. Schriftsteller, 2-3), Leipzig 1899.

—, *Id.,* ed. y trad, de H. Chadwick, Cambridge, Inglaterra 1953.

Puech, H.-Ch. y G. Quispel, «Les écrits gnostiques du Codex Jung», *Vigiliae Christianae,* 8 (1954), 1-54.

—, «Le quatrième écrit du Codex Jung», *ibid.,* 9 (1955), 65-102 [«Tra-

tado tripartito», *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Tratados filosóficos y cosmológicos,* vol. I, ed. y trad, de A. Piñero, J. Montserrat Torrents, y F. García Bazán, Trotta, Madrid 1997].

Schmidt, C., *Koptisch-gnostische Schriften* (Griech. christ. Schriftsteller, 13), Leipzig 1905.

—, *Pistis Sophia*, ed. revisada (Coptica II), Leipzig 1925.

Tertuliano de Cartago, *De Praescriptione Haereticorum; Adversus Valentinianos; Adversus Marcionem*, ed. de E. Kroymann (Corpus scrip, eccles. lat., 47), Viena 1906.

—, *De Anima*, ed. y trad, de J. H. Waszink, Amsterdam 1947.

Till, W. (ed. y trad.), *Diegnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen, 60), Berlin 1955.

Völker, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis,* Tubinga 1932.

B. Estudios

Alfaric, P., *Christianisme et gnosticisme,* Paris 1924.

Anrich, G., *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gotinga 1894.

Anz, W., *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte und Untersuchungen, 15, 4), Leipzig 1897.

Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzrerei im ältesten Christentum*, Tubinga 1934.

Baur, F. **C.,** *Die christliche Gnosis*, Tubinga 1835.

Becker, H., *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede,* Gotinga 1956.

Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis,* Gotinga 1907.

—, «Gnosis», en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie d. klass Altertums- wiss*, VII (1912), 1503.

Bultmann, R., *Das Johannesevangelium,* Gotinga 1941.

—, *Gnosis (Bible Keywords from G. Kittel's Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament V),* Londres 1952.

Buonaiuti, E., *ho Gnosticismo; storia di antiche lotte religiose,* Roma 1907.

Burkitt, F. C., *Church and Gnosis,* Cambridge, Inglaterra 1932.

Cross, F. L. (ed.), *The Jung Codex... Three Studies* (por H.-Ch. Puech, G. Quispel y W. C. Van Unnik), Londres, Nueva York 1955.

Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge, Inglaterra 1953.

Döllinger, I. von, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter,* Munich 1890.

Dupont, D. J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul,* Lovaina y Paris 1925.

Foerster, W., «Das Wesen der Gnosis», *Die Welt als Geschichte* (1955), 100-114.

Friedländer, M., *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus und judenthum,* Krotoschin 1846.

Harnack, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, 4.ª ed., Tubinga 1909; trad, inglesa de 1.ª ed., Boston 1895-1903.

— , *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott,* 2.ª ed., Leipzig 1924.

Hilgenfeld, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols.; I, Gotinga 1934, 1954; II, 1, Gotinga 1954.

—, «Gnosticism and Modern Nihilism», *Social Research*, 19 (1952), 430- 452.

King, C. W., *The Gnostics and Their Remains*, 2.ª ed., Londres 1887.

Kraeling, C. H., *Anthropos and Son of Man: a Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, Nueva York 1927.

Leisegang, H., *Die Gnosis*, 4.ª ed., Stuttgart 1955.

Liboron, H., *Die karpokratianische Gnosis*, Leipzig 1938.

Mauer, C., *Ignatius von Antioch und das foahnnesevangelium,* Zurich 1949.

Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion II,* Múnich 1950.

Norden, E., *Agnostos Theos,* Leipzig 1913.

Odeberg, H., *The Third Enoch or the Hebrew Book of Enoch,* Cambridge, Inglaterra 1928.

—, *The Fourth Gospel,* Uppsala 1929.

Pétrement, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* Paris 1947.

Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion,* Zürich 1951.

Reitzenstein, R., *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (Stiz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, 1917, 10), Heidelberg 1917.

Ryladns, L. G., *The Beginnings of Gnostic Christianity,* Londres 1940.

Schlier, H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* Giessen 1929.

Schmidt, C., *Plotin's Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum* (Texte u. Untersuch., N. F., 5, 4), Leipzig 1901.

Schoeps, H. J., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga 1950.

—, *Urgemeinde, Judenchristentum Gnosis*, Tubinga 1956.

Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York 1946 *[Las grandes tendencias de la mistica judia,* trad, de Beatriz Oberländer, Siruela, Madrid 1996].

Söderberg, H., *La religion des Cathares*, Uppsala 1949.

Völker, W., *Derwhare Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* Berlin 1952.

III. Mandeos (cap. 3)

A. Fuentes

Drower, E. S. (ed. y trad.), *Diwan Abatur, or Progress through the Purgatories*, Bibi, apost. vaticana, 1950.

—, (ed. y trad.), *The Book of the Zodiac,* Londres 1949.

Lidzbarski, M. (trad.), *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer,* Gotinga 1925.

— (ed. y trad.), *Das Johannesbuch der Mandäer,* Giessen 1915.

— (trad.), *Mandäische Liturgien,* Berlin 1920.

—, «Uthra und Malakha», *Orientalische Studien Theodor Nöldeke... gewidmet,* Giessen 1906.

Mead, G. R. S. (trad.), *The Gnostic John the Baptizer. Selections from the Mandaean John-book,* Londres 1924.

Pognon, H. (ed. y trad.), *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir,* Paris 1898-1899.

B. Estudios

Baumgartner, W., «Zur Mandäerfrage», *Hebrew Union College Annual,* 23 (1950-1951), 41-71.

Bultmann, R., «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums», *ZNW,* 24 (1925), 100-146.

Brandt, W., *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte,* Amsterdam 1915.

—, *Eichas ai,* Leipzig 1912.

Chwolson, D. A., *Die Sabier und der Sabismus,* 2 vols., San Petersbur- go 1856.

Drower, E. S., *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Legends, and Folklore,* Oxford 1937.

Kraeling, C. H., «A Mandaic Bibliography», *Journal of the American Oriental Society*, 46 (1926), 49-55.

Loisy, A. E, *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, Paris 1934.

Odeberg, H., *Die mandäische Religions anschauung*, Uppsala 1930.

Pallis, S. A., *Mandaean Studies*, Londres 1926.

—, *Essay on Mandaean Bibliography, Í550- Í930,* Londres 1933.

Reitzenstein, R., *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung,* Heidelberg 1919.

Säve-Söderbergh, T., *Studies in the Coptic-Manichaean Psalm-book, Prosody and Mandaean Parallels,* Uppsala 1949.

Stahl, R., *Les Mandéens et les origines chrétiennes,* Paris 1930.

Thomas, J., *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie,* Gembloux 1935.

Tondelli, L., *Il mandeismo e le origine cristiane,* Roma 1928.

Widengren, G., ver sección VIII.B de esta Bibliografía.

IV. Simón Mago (cap. 4)

A. Fuentes

Ireneo, Hipólito, Epifanio, Tertuliano *(De Anima),* ver sección II.A de esta Bibliografía.

«Clemente de Roma» (pseudo-Clemente), *Clementina,* ed. de P. de Lagarde, Leipzig 1895; también Migne PP. Gr. 1, 2.

Justino el Mártir, *Apology,* I, ed. de G. Krüger, *Die Apologien Justins des Märtyrers,* 4.ª ed., Tubinga 1915.

B. Estudios

Butler, E. M., *The Myth of the Magus,* Cambridge, Inglaterra 1948 *[El mito del mago,* trad, de Menchu Gutiérrez, Cambridge University Press, Madrid 1997].

—, *The Fortunes of Faust,* Cambridge, Inglaterra 1952.

Cerfaux, L., «La gnose simonienne», *Recherches de science religieuse,* 15 (1925), 489-ss. ; *ibid.,* 16 (1926), 5-ss.; 265-ss.; 481-ss.

Cullmann, O., *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-Clé- mentin,* Paris 1930.

Quispel, G., *Gnosis als Weltreligion,* Zürich 1915, 45-70.

—, «Simon en Helena», *Nederlands Theol. Tijdenschrift,* 5 (1951), 339-ss.

Vincent, L. H., «Le culte d'Hélène à Samarie», *Revue biblique*, 45 (1936), 221-ss.

V. El «Himno de la Perla»; las Odas de Salomón (cap. 5)

A. Fuentes

Himno de la Perla:

Bevan, A. A. (ed. y trad.), *The Hymn of the Soul* (Texts and Studies 5, 3), Cambridge, Inglaterra 1897, texto siríaco y trad, inglesa.

Preuschen, E. (ed. y trad.), *Zwei gnostische Hymnen*, Giessen, 1904, texto siríaco y trad, alemana.

Lipsius, A. y M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. II, 2, Leipzig 1903, 218-ss., texto griego.

Odas de Salomón:

Bauer, W. (ed. y trad.), *Die Oden Salomos* (Kleine Texte... ed. H. Lietzmann, 64), Berlin 1933.

Harris, J. R. y A. Mingana (ed. y trad.), *The Odes and Psalms of Solomon*, 2 vols., Manchester 1916-1920.

Labourt, J. y P. Batiffol (ed. y trad.), *Les odes de Salomon*, Paris 1911.

B. Estudios

Himno de la Perla:

Bornkamm, G., *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten*, Go tinga 1933.

Haase, F., *Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis* (Texte u. Unters. 34, 4), Leipzig 1910.

Reitzenstein, R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.

—, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

Schaeder, H. H., «Bardesanes von Edessa», *Zeitschr.f Kirchengeschichte*, 51 (1932), 21-ss.

Widengren, G., «Der iranische Hintergrund der Gnosis», *Zeitschr. f Religions- und Geistesgeschichte*, 4 (1952), 97-ss.

Odas de Salomón:

Frankenberg, W., *Zum Verständnis der Oden Salomos*, Giessen 1911.

Harnack, A., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert* (Texte u. Unters. 35, 4), Leipzig 1910.

Kittel, G., *Die Oden Salomos,* Leipzig 1914.

Newbold, R., «Bardaisan and the Odes of Solomon», *Journal of Bibi Literature*, 30 (1911), 161-ss.

VI. Hermes Trismegisto (cap. 7)

A. Fuentes

Nock, A. D. (ed.) y **Festugière, A. J.** (trad.), *Hermès-Trismégiste,* vols. I-IV, París 1945-1954, (vol. I: *Corpus Hermeticum).*

Scott, W. y Fergusson, A. S. (ed. y trad.), *Hermetica*, vols. I-IV, Oxford 1924-1936.

B. Estudios

Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vols. I-IV, Paris 1944-1954.

—, *L'Hermétisme*, Lund 1948.

Gundel, H., «Poimandres», en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie...,* 21, 1193-ss.

Heinrici, *Die Hermesmystik und das Neue Testament,* Leipzig 1918.

Kroll, J., *Die Lehren des Hermes Trismegistos,* Münster 1914.

Moorsei, G. van, *The Mysteries of Hermes Trismegistos,* Utrecht 1955.

Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion,* vol. II, Münich 1950, 556-ss.

Quispel, G., «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition», *Eranos Jahrbücher,* 22 (1954), 195-ss.

Reitzenstein, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig 1904.

VII. Los valentinianos (cap. 8)

A. Fuentes

Clemente de Alejandría *(Strom.; Exc. ex Theod.);* Ireneo; Hipólito; Tertuliano *(Adv. Velentinianos);* Epifanio; *Evangelium Veritatis*, ver sección IlA de esta Bibliografía.

Orígenes, *Commentary on St. John's Gospel,* ed. de E. Preuschen (Grieg, christl. Schriftsteller 10), Leipzig 1903: contiene los fragmentos de Heracleón; ver su colección en W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis,* Tubinga 1932, 63-86.

Quispel, G. (ed.), *Ptolémée: Lettre à Flora,* Paris 1949 [«Carta a Flora»,

Los gnósticos, vol. II, ed. y trad, de José Montserrat Torrents, Gredos, Madrid 1983].

B. Estudios

Baur, E C., *Die christliche Gnosis,* Tubinga 1835, 124-170.

Festugière, A. J., «Notes sur les Extraits de Théodote», *Vigiliae Chris- tianae,* 3 (1949), 193-ss.

Foerster, W., *Von Valentin zu Herakleon,* Giessen 1928.

Markus, R. A., «Pleroma and Fulfillment», *Vigiliae Christianae,* 8 (1954), 193-ss.

Quispel, G., «The Original Doctrine of Valentine», *ibid*., 1 (1947), 43-ss.

Sagnard, F. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint-Irenée,* París 1947.

VIII. Maniqueísmo (cap. 9)

A. Fuentes

Adam, A., *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte... [H. Lietzmann], ed. de K. Aland, 175), Berlin 1954.

Al-Biruni, *Chronology of Ancient Nations,* ed. y trad, de C. E. Sachau, Londres 1879.

Alejandro de Licópolis, *Contra Manichaei Opiniones Disputatio,* ed. de A. Brinkmann (Bibi. Teubner), Leipzig 1895.

Allberry, C. R. C. (ed. y trad.), *A Manichaean Psalm-book,* Stuttgart 1938.

Andreas, F. C. y W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chine- sisch-Turkestan,* I; II (Sitz. Ber. Ak. Wiss., Berlin 1932; 1933).

Augustin, recopilación de textos antimaniqueos en *Corp. Script. Eccl. Lat.,* vol. 25, rec. J. Zycha, Viena 1891-1892.

—, *De Natura Boni,* trad, de A. A. Moon, Washington 1955.

Bang, W., «Manichäische Laien-Beicht-spiegel», *Muséon,* 36 (1922), 137-ss.

—, «Die Mailänder Abschwörungs-formel», *ibid.,* 53-ss.

Boyce, M., *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian,* Oxford 1954.

Chavannes, E. y Pelliot, P., *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (Extrait du Journal Asiatique, nov.-dic. 1911), Paris 1912.

En-Nadim, *Fihrist al-Ulum,* texto árabe y trad, alemana en G. Flügel, *Marti,* Leipzig 1862.

Ephraem Syrus, S. *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan,* ed. y trad, de C. W. Mitchell, vols. I, II, Londres 1912, 1921.

Epifanio de Salamis, *Panarion Haeresium,* 66, ed. de K. Holl.

Hegemonio, *Acta Archelai,* ed. de C. H. Beeson (Griech. christl. Schriftsteller 16), Leipzig 1906.

Henning, W. (ed. y trad.), «Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus», *Nachricht. Gött. Ges. Wiss.* (Philhist. Kl. 1932), Gotinga 1933, 214-ss.

— (ed. y trad.), «Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen», *ibid.* (1933), Gotinga 1934, 1-ss.

— (trad.), *Ein manichäisches Betund Beichtbuch,* Berlin 1937.

—, *Sogdica,* Londres 1940.

Jackson, A. V. W., *Researches in Manichaeism, with Special Reference to the Turfan Fragments*, Nueva York 1932.

Le Coq, A. **von.,** *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores* (Abh. Akad. Wiss., Berlin 1910).

—, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, I-III (Abh. Akad. Wiss., Berlin 1911-1922).

Müller, F. W. K., *Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Tufan,* I (Sitz. Ber. Akad. Wiss., Berlin 1904), **II** (Abh. Akad. Wiss., Berlin 1912).

Polotsky, H. J. (ed. y trad.), *Manichäische Homilien.* Stuttgart 1934.

Polotsky, H. J. y A. Böhlig (ed. y trad.), *Kephalaia,* Stuttgart 1940.

RadlofF, W. (ed. y trad.), *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer,* San Petersburgo 1909.

Serapion de Thmuis, *Against the Manichees*, ed. de R. B. Casey (Harvard Theol. Studies 15), Cambridge 1931.

Severo de Antioquia, *123nd Homily*, texto siríaco con trad, francesa en F. Cumont y M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme,* 89-150; trad, alemana en A. Adam, *Texte zum Manichäismus,* 11-14.

Shahrastani, *Kitab ul Milal,* trad, de T. Haarbrücker, Halle 1850-1851.

Simplicio, *In Epicteti Enchiridion Commentarium (c. 27),* ed. de F. Düb- ner, Paris 1840.

Teodoro bar Konai, *Liber Scholiorum XI:* texto siríaco en *Corp. Script. Christ. Or.* 66, ed. de A. Scher, Paris, Leipzig 1912; trad, francesa de la cosmogonía en F. Cumont y M. A. Kugener, *Recherches sur le Manichéisme;* trad, inglesa por A. Yohannan, en A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism;* trad, alemana en A. Adam, *Texte zum Manichäismus.*

Teodoreto, *Haereticorum Fabularum Compendium* (1.26), Migne PP. Gr. 83.

Tito de Bostra, *Adversus Manichaeos,* ed. de P. de Lagarde, 1859 (también Migne PP Gr. 18).

Waldschmidt, E. **y W. Lentz,** *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (Abh. Akad. Wiss., Berlin 1926, 4).

—, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Quellen* (Sitz. Ber. Akad. Wiss., Berlin 1933, 13).

West, E. W. (trad.), *Pahlavi Texts*, 5 vols., Oxford 1880-1897 (vol. 3, Sikand Gumanik Vigar).

B. Estudios

Alfaric, P., *Les écritures manichéennes*, 2 vols., Paris 1918-1919.

Baur, F. C., *Das manichäische Religionssystem*, Tubinga 1831 (nueva ed., Gotinga 1928).

Beausobre, G., *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, 2 vols., Amsterdam 1734-1739.

Bornkamm, G., *Mythos und Legende in den apokryphen Tomasakten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus,* Gotinga 1933.

Burkitt, E C., *Tlte religion of the Manichees*, Cambridge, Inglaterra 1925.

Cumont, F., *Recherches sur le Manichéisme*, Bruselas 1912.

Flügel, G., *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862.

Kessler, K., *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, vol. I, Berlin 1889.

Lentz, W., «Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung», *Zeitschrift d. Deusch. Morgenländ. Gesellschaft*, 106 (N. F. 31), 1956, *3-*22.

Pétrement, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* Paris 1947.

Polotsky, H. J., «Manichäismus», en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopä- die...,* Suppl. VI, Stuttgart 1935, 240-271.

Puech, H.-Ch., *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Publicaciones del Museo Guimet 66), Paris 1949 (última bibliografía publicada).

Reitzenstein, R., *Das iranische Erlösungsmysterium,* Bonn 1921.

Roché, D., *Etudes manichéenes et cathares,* Arques 1952.

Runciman, S., *The Medieval Manichee,* Cambridge, Inglaterra 1947.

Säve-Söderbergh, T, ver sección III.B de esta Bibliografía.

Salemann, C., *Manichäische Studien,* San Petersburgo 1908.

Schaeder, H. H., «Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems», *(Vorträge Bibi. Warburg* 4, 1924-1925), Leipzig 1927.

—, «Zur manichäischen Urmenschlehre», en R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus* (Studien Bibi. Warburg 7), Leipzig 1926.

—, «Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen», *Morgenland*, 28, Leipzig 1936.

Schmidt, C. y H. J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Aegypten* (Sitz. Ber. Akad. Wiss., Berlin 1933, 1).

Troje, L., *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot*, Leipzig 1925.

Wesendonk, O. G. von, *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung*, 1924.

Wetter, G. P., *Phos. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*, Upsala 1915.

Widengren, G., *The Great Vohu Manah and the Apostle of God; Studies in Iranian and Manichaean Religion*, Upsala 1945.

—, *Mesopotamian Elements in Manichaeism; Studies in Manichaean, Mandean, and Syrian-Gnostic Religion*, Upsala-Leipzig 1946.

—, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsala 1950.

IX. Filón de Alejandría
(cap. 11, 6)

Obras, trad, griega e inglesa, en *Loeb Classical Library.*

Bréhier, E., *Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2.[a] ed., París 1925.

Goodenough, E. R., *By Light, Light; the Mystic Gospel of Hellenistic fudaism*, Oxford 1935.

—, *An Introduction to Philo fudaeus*, New Haven 1940.

Heinemann, I., *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist* II, 1, Gotinga 1954, 70-121.

Lewy, H., *Sobria Ebrietas; Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte zur *ZNW* 9), Giessen 1929.

— (trad.), *Philo Selections* (Philosophia Judaica), Oxford 1946.

Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in fudaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1948.

Bibliografía suplementaria

La literatura relacionada con el gnosticismo ha aumentado rápida- mente desde la primera publicación de este volumen, especialmente gracias al estímulo que supuso el hallazgo de la biblioteca de Nag Hamma- di. Para más información sobre el desarrollo de la investigación y sobre la bibliografía disponible (especialmente en relación con la importante parte de la literatura que se encuentra dispersa en publicaciones eruditas, citadas aquí sólo de manera excepcional), el lector interesado debería consultar las siguientes fuentes: S. Schulz, «Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft», *Theologische Rundschau,* 26 (1960), 209-266, 301-334; K. Rudolph, «Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht», *ibid.,* 34 (1969), 121-175, 181-231. Algunas investigaciones sobre estudios mandeos y sobre la biblioteca de Nag Hammadi aparecen enumeradas a continuación en los encabezamientos de las respectivas subdivisiones. Esta bibliografía fue reunida a comienzos del año 1970.

General

Ambelain, R., *La notion gnostique du démiurge dans les Ecritures et les traditions judéo-chrétiennes,* París 1959.

Bianchi, U. (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13- 18 Aprile 1966 (Studies in the History of Religions* XII), Leiden 1967 [ponencias en inglés, francés, alemán e italiano].

Böhlig, A., *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte,* Leiden 1968.

Brox, N., *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon (Salzburger Patrist. Studien* I), Salzburgo y Munich 1966.

Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus,* Gotinga 1961.

Colpe, C., E. Haenchen y G. Kretschmar, «Gnosis», en *Religion in Geschichte und Gegenwart [RGG],* 3.ª ed., vol. 2 (1958), cols. 1648-1661.

Eltester, W. (ed.), *Christentum und Gnosis. Aufsätze hrsg. von Walther Ehester (BZNW* 37), Berlin 1969.

Foerster, W. (ed.), *Die Gnosis,* vol. I [textos griegos y latinos], Zürich, 1969; vol. **II** [textos coptos y mándeos].

Frickel, J., *Die «Apophasis Megale» in Hippolyt's Refutado (VI9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Orientaba Christiana Analecta* 182,), Roma 1968.

Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity,* 2.ª ed., Nueva York 1966.

Groningen, G. van, *First Century Gnosticism: Its Origins and Motifs,* Leiden 1967.

Haardt, R., *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse,* Salzburg 1967 [exposición general y selección de fuentes en trad, alemana].

—, «Gnosis» y «Gnosticismo», en *Sacramentum Mundi* II, 374-379; 379- 381, Nueva York 1968.

Hilgenfeld, A., *Die Ketzergeschichte des Urchristentums,* Hildesheim, 1963 [impresión facsímil de la ed. de Leipzig 1884].

Jervell, J., *Imago Dei: Gen. 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen,* Gotinga 1960.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist* **I,** 377-476: *Ergänzungsheft zur 1. und 2. Auflage* [suplemento a la 1.ª y 2.ª ed. del vol. i], Gotinga 1964.

—, «Gnosticism», en *Encyclopedia of Philosophy,* vol. 3, 336-342, Nueva York 1967.

Klein, F. N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften,* Leiden 1962.

Langerbeck, H., *Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Dörries (Aph. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. F. 69),* Gotinga 1967.

MacRae, G. W., «Gnosis, Christian» y «Gnosticism», en *New Catholic Encyclopedia* **VII,** 522-523; 523-528, Nueva York 1967.

Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike,* Munich 1962.

Orbe, A., *Estudios valentinianos (Analecta gregoriana),* Roma: Univ. Gregor. **I** (1958); **II** (1955); **III** (1961); **IV** (1966); **V** (1956).

Puech, H.-Ch., «Gnostic Gospels and Related Documents», en Hennecke y Schneemelcher (eds.), *New Testament Apocrypha,* vol. **I,** 231-362, Londres y Filadelfia 1963.

Quispel, G., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Per-*

le, Leiden 1967 (Supp, de Novum Testamentum XV) [cf. H. Jonas, «Response to G. Quispel on "Gnosticism and the New Testament"», en J. P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship,* Nashville y Nueva York 1965, 279-293].

Salles-Dabadie, J. M. A., «Recherches sur Simon le Mage, I: L'A- pophasis megalé», *Cahiers de la Revue Biblique,* 10, París 1969.

Schenke, H.-M., *Der Gott «Mensch» in der Gnosis,* Gotinga 1962.

—, «Die Gnosis», en J. Leipoldt y W. Grundmann (eds.), *Die Umwelt des Urchristentums,* vol. II, Berlin 1967, 350-418.

Schmidt, C. y **W. Till,** *Koptischgnostische Schriften* I (Die Griech. Christi. Schriftsteller, etc., 13), Akademie-Verlag, Berlin 1959.

Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth,* 2.ª ed., Gotinga 1965.

Scholem, ***G.****, Jewish Gnosticism,* 2.ª ed., Nueva York 1965.

Wilson, R. McL., *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy,* Londres 1958 (reed. 1964).

—, *Gnosis and the New Testament,* Filadelfia 1968.

—, artículos sobre Simón el Mago, Valentín y el valentinismo en *Encyclopedia of Philosophy* 7:444-445, y 8:226-227, Nueva York 1967.

Wlosok, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis (Abhandl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.,* 1960, 2), Heidelberg 1960.

Zandee, J., «Gnostic Ideas on the Fall and Salvation», *Numen* 11 (1964), 13-74.

Mandeos

La bibliografía más completa hasta 1960 se encuentra en K. Rudolph, *Die Mandäer* I y II (ver abajo). Investigaciones posteriores y literatura pueden encontrarse en R. Macuch, «Der gegenwärtige Stand der Mandäer- forschung und ihre Aufgaben», *Orientalistische Literaturzeitung* 63 (1968), cols. 5-14; y K. Rudolph, «Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion», *History of Religions* 8 (1969), 210-235.

Colpe, C., «Mandäer», en *RGG,* 3.ª ed., vol. 4 (1960), cols. 709-712.

Drower, E. S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans,* Leiden 1959.

—, *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis,* Oxford 1960.

— (ed. y trad.), *The Thousand and Twelve Questions. A Mandaean Text (Dt. Akad. d. Wiss., Institut f. Orientforschung,* Nr. 32), Berlin 1960.

— (ed. y trad.), *The Coronation of the Great SiSlam,* Leiden 1962.

— (ed. y trad.), *A Pair of Nasoraean Commentaries, ibid.* 1963.

— y **R. Macuch**, *A Mandaean Dictionary, ibid.* 1963.

Lidzbarski, M. (trad.), *Mandäische Liturgien,* Berlín y Hildesheim 1962 [reproducción facsímil].

Macuch, R., *Handbook of Classical and Modern Mandaic,* Berlin 1965.

Rudolph, K., *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem,* Go- tinga 1960; *II. Der Kult, ibid* 1961.

—, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften,* Go tinga 1965.

Widengren, G., «Die Mandäer», en *Handbuch der Orientalistik,* vol. 8, 2 (1961), 83-101.

Yamauchi, E., *Mandaic Incantation Texts,* New Haven 1967.

Maniqueos

Adam, A., *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse der vorchristl. Gnosis (BZNW* 24), Berlin 1959.

—, «Manichäismus», en *Handbuch der Orientalistik,* vol. 8, 2 (1961), 102- 119.

Böhlig, A., *Probleme des manichäischen Lehrvortrags,* Munich 1953.

—, «Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung», en K. Wessel (ed.), *Christentum am Nil,* Recklinghausen 1964, 114-123.

Boyce, M., *Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Tufan Collection,* Leiden 1960.

Colpe, C., «Manichäismus», en *RGG,* 3.ª ed., vol. 4 (1960), cols. 714- 722.

Klîma, O., *Manis Zeit und Leben,* Praga 1962.

Manselli, R., «Modern Studies on Manichaeism», *East and West* 10 (1959), 77-86.

Menasce, P. J. de (ed., trad, y comp.), *Skand-Gumämk Vicär. La Solution décisive des doutes (Collectanea Friburgensia,* N. S. 30), Friburgo 1945.

Ries, J., «Introduction aux études manichéennes», I, *Ephemerides Theol. Lovaniensis* 33 (1957), 453-482; II, *ibid.,* 35 (1959), 362-409.

Rudolph, K., «Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen» *Koptologische Studien in der DDR* (Sonderheft, *Wiss. Ztschr. der Mar- tin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg,* 1965), 155-190.

Widengren, G., *Mani and Manichaeism,* Londres 1965; Nueva York 1966.

Wilson, R. McL., «Maní. Manicheism», en *Encyclopedia of Philosophy,* vol. 5, 149-150, Nueva York 1967.

Nag Hammadi

La literatura sobre los documentos descubiertos en Nag Hammadi ha aumentado de manera considerable, si bien falta mucho para la conclusión del trabajo de edición y traducción de los textos nuevos. Los siguientes informes sobre la investigación y la literatura serán consultados si se desea obtener más información de la seleccionada aquí, casi siempre contenida en libros: S. Giversen, «Nag Hammadi Bibliography 1948- 1963», *Studia Theologica* 17 (1963), 139-187; R. Haardt, «Zwanzig Jahre der Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi», *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 390-401; E. Haenchen, «Literatur zum Thomas-evangelium», *Theologische Rundschau,* N. E 27 (1961/1962), 147- 178, 306-338; *id.,* «Literatur zum Codex Jung», *ibid.,* 30 (1964), 39-82; J. M. Robinson, «The Coptic Gnostic Library Today», *New Testament Studies* 14 (1967/1968), 356-401 [bibliografía pág. 383-ss.]: actualizada en *NTS* 16 (1969/1970), 185-190 (también *Novum Testamentum,* primavera 1970); H.-M. Schenke, «Die Arbeit am Philippus-Evangelium», *Theol. Literaturzeitung* 90 (1965), cols. 321-332; *id.,* «Zum gegenwärtigen Stand der Erforschung der Nag Hammadi-Handschriften», *Koptologische Studien in der DDR* (Sonderheft, *Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg,* 1965), 124-135. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948- 1969 (Nag Hammadi Monograph Series,* vol. I), Leiden, de próxima publicación. La bibliografía que facilitamos a continuación señala la literatura primaria y secundaria indistintamente.

Arai, S., *Die Christologie des Evangelium Veritatis,* Leiden 1964.

Böhlig, A. y P. Labib (ed., trad, y comp.), *Die kiptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Dt. Akad. d. Wiss., Institut flir Orientforschung 58), Berlin 1962.

— (ed. y trad.), *Koptische-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Sonderband, *Wissensch. Zeitschr. der Martin-Luther-Univ. Halle- Wittenberg,* 1963), Halle-Wittenberg 1963.

Bullard, R. A. (ed., trad, y comp.), *The Hypostasis of the Archons (Pa- trist. Texte und Studien),* Berlín, de próxima publicación.

Doresse, J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics,* Nueva York, 1960 [ver mi artículo en *The Journal of Religion* 42 (1962), 262-273].

—, «“Le Livre sacre du gran esprit invisible” ou “L’Evangile des Egyp- tiens”», *Journal Asiatique* 254 (1966), 317-435.

Gaffron, H.-G., *Studien zum koptischen Philippusevangelium*, discurso inaugural, Evang.-Theol. Fakultät, Rhein. Friedrich-Wilhelm Univ., Bonn 1969.

Gärtner, B., *The Theology of the Gospel according to Thomas*, Nueva York 1961.

Giversen, S. (ed., trad, y comp.), *Apocryphon Johannis (Acta Theologica Danica* 5), Copenhague 1963 [trad, y coment. en ingles].

Grant, R. M. (colab. con D. N. Freedman), *The Secret Sayings of Jesus,* con trad, del Evangelio de Tomas de W. R. Schoedel, Garden City, Nueva York 1960.

Grobel, K. (trad, y coment.), *The Gospel of Truth,* Nueva York y Nashville 1960.

Guillaumont, A., H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y Y. ‘Abd al Maslh (ed. y trad.), *The Gospel according to Thomas*, Leiden y Nueva York 1959.

Haenchen, E., *Die Botschaft des Thomas Evangeliums* (Theologische Bibliothek Töpelmann 6) Berlin 1961.

Helmbold, A., *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible*, Grand Rapids 1967.

Kasser, R., *UEvangile selon Thomas,* Neuchâtel 1961.

Krause, M., y P. Labid (ed. y trad.), *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo (Abhandl. d. Dt. Archäol. Instituts Kairo*, *Kopt. Reihe*, 1), Wiesbaden 1962.

— (ed. y trad.), *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI (ibid.,* 2).

Labid, P. (ed.), *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo,* vol. I, El Cairo 1956 (fotog.).

Leipoldt, J. y H.-M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hammadi (Theol. Forschung* 20), Hamburgo 1960.

Leipoldt, J., *Das Evangelium nach Thomas* (TU 101), Berlin 1967.

Malinine, M., H.-Ch. Puech, G. Quispel y W. Till (ed. y trad.), *Evangelium Veritatis (Supplementum),* Zurich y Stuttgart 1961.

—, *De Resurrectione Epistula ad Rheginum, ibid.,* 1963.

— **y R. Kasser** (ed. y trad.), *Epistula Jacobi Apocriypha, ibid.* 1968.

Ménard, J. E., *L'Évangile de Vérité*, *Rétroversion grecque et Commentaire*, Paris 1962.

—, *L'Évangile selon Philippe* (Publ. de la Faculté de Théol. de l'Univ. de Montréal 35), Paris 1964.

—, *L'Évangile selon Philippe. Introd., Texte, Trad., Comm,* (tesis para el Doctorado de Teología, Univ. de Estrasburgo, 1967).

Peel, M. L., *The Epistle to Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis and Exposition*, Londres y Fila- delfia 1969.

Schenke, H.-M., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Gontinga 1959.

—, «Nag Hammadi Studien», I, II, III, *Ztschr. f. Religions und Geistesgeschichte* 14 (1962), 57-63, 263-278, 352-361.

Schräge, W., *Das Verhältnis des Thomas Evangeliums zur synoptischen Tradition,* etc. *(BZNW* 29), Berlin 1954.

Summers, R., *The Secret Sayings of the Living Jesus: Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*, Waco, Texas 1968.

Till, W. C. (ed. y trad.), *Das Evangelium nach Philippos* (*Patrist. Texte und Studien* 2), Berlín 1963.

Turner, H. E. W. y **H. Montefiore,** *Thomas and the Evangelists*, Londres 1962.

Unnik, W. C. van, *et al, Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt a. M. 1960 (trad, parcial en inglés: *Newly Discovered Gnostic Writings, Studies in Biblical Theology* 30, Londres 1960).

— (trad, y comp.), *The Gospel of Philip*, Nueva York 1962.

Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Estambul 1961.

[Bibliografía actualizada]

La obra de Hans Jonas que aquí traducimos es ya un clásico en la historiografía de la gnosis. De aquí la conveniencia de haber ofrecido al lector la bibliografía tal como el autor la incluyó en su primera edición de 1958, sin intento alguno de ponerla al día pues, en efecto, el aparato documental y bibliográfico de un investigador se halla en estrecha conexión con su texto. A través de esta bibliografía, el lector moderno podrá hacerse cargo de los materiales conocidos y utilizados por H. Jonas; esta percepción redundará en una mejor comprensión de un texto que, escrito hace más de cuarenta años, no ha perdido su valor humanístico.

A raíz de la tercera reimpresión, en 1970, el Dr. Jonas consideró conveniente añadir un suplemento bibliográfico que diera cuenta de las publicaciones más importantes aparecidas desde su primera edición. Dado el inmenso volumen de la bibliografía sobre la gnosis entre 1970 y 1999, hemos considerado conveniente, y mucho menos farragoso que añadir un segundo suplemento, poner al día este segundo bloque bibliográfico, consignando, al final de cada epígrafe, las referencias principales acerca de cada tema.

Un resumen autobiográfico se hallará en G. Widengren (dir.), *Proceed- ings of the International Colloquium on Gnosticism (Stockholm, August 20-25 1973),* Brill, Leiden 1977, págs. 1-15. La bibliografía de Hans Jonas está recogida en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas,* ed. de B. Aland, Vandenho- ek & Ruprecht, Gotinga 1978.

General

Aland, B., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas,* Vandenhoek & Ruprecht, Go tinga 1978.

Bermejo Rubio, F., *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano,* Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.

Churton, T., *Los gnósticos: la tradición cristiana oculta,* EDAF, Madrid 1988.

Culianu, I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas,* L'Erma di Bretschneider, Roma 1985.

—, *Les gnoses dualistes d'Occident,* Payot, Paris 1987.

Filoramo, G., *L'attesa della fine: Storia della gnosi,* Laterza, Roma 1983.

García Bazán, F., *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico,* Ediciones Universitarias Argentinas, Buenos Aires 1971; 2.ª ed., Ediciones Castañeda, Buenos Aires 1978.

Layton, B., *The Gnostic Scriptures,* Doubleday, Garden City 1987.

Montserrat Torrents, J., *Los gnósticos,* 2 vols., Gredos, Madrid 1983.

Orbe, A., *Cristología gnóstica,* 2 vols., B.A.C., Madrid 1976.

Pagels, E., *Los evangelios gnósticos,* Editorial Crítica, Barcelona 1982.

Pétrement, S., *Le Dieu séparé: Les Origines du Gnosticisme,* Les Editions du Cerf, Paris 1984.

Puech, H.-Ch., *En quête de la Gnose, I: La Gnose et le temps et autres essais,* Gallimard, Paris 1978.

Ries, J., *Les études gnostiques hier et aujourd'hui,* Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1982.

Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism,* T. & T. Clark, Edimburgo 1983.

Scholer, D. M., *Nag Hammadi Bibliography Í949-Í969,* Brill, Leiden 1971.

—, *Nag Hammadi Bibliography í970-1994,* Brill, Leiden 1997.

Tardieu, M. y **J.-D. Dubois,** *Introduction à la littérature gnostique,* I, Editions du Cerf, Paris 1986.

Mándeos

Lupieri, E., *I Mandei. Gli ultimignostici,* Paideia Editrice, Brescia 1993.

Maniqueos

Hay un proyecto internacional de edición de las fuentes: *Corpus Fontiam Manichaeorum,* Editorial Brepols, Tournhout.

Koennen, L. y **C. Römer,** *Der Kölner Mani Codex,* Westdeutscher Verlag, Opladen 1988.

Lien, N. C., *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China,* Mohr, Tubinga 1992.

Mikkelsen, G. **B.,** *Bibliographia Manichaica,* Brepols, Turnhout 1997.

Tajadod, N., *Mani, le Bouddha de lumière,* Cerf, Paris 1990.

Tardieu, M., *Le manichéisme*, Presses Universitaires de France, 2.ª éd., Paris 1997.

—, *Etudes manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Peeters, Lovaina 1988. (Continuada en la revista *Abstracta Iranica.)*

Villey, A., *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Cerf, Paris 1985.

Nag Hammadi

Como los estudios sobre la gnosis suelen ya tratar acerca de Nag Hammadi, nos limitamos a consignar aquí las principales ediciones y traducciones.

The Facsímile Edition of the Nag-Hammadi Códices, Brill, Leiden 1972-ss. (completa).

Los textos coptos transcritos y traducidos han aparecido en volúmenes separados en la serie *Nag Hammadi Studies* del editor Brill, Leiden (completo), y en la serie *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, editada conjuntamente por la Universidad de Laval y por Peeters, Lovaina (en curso).

Piñero, A., J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Trotta, Madrid 1997.

—, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*. *Evangelios, Hechos, Cartas*, Trotta, Madrid 1999.

Robinson, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, 3.ª ed., Brill, Leiden 1988.

Indice onomástico

ISBN: 84-7844-492-0 Depósito
legal: M-13.608-2003 Impreso en
Anzos, S. L.

FIN